Class 231.3735 Book B642
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
X

LE SAINT-ESPRIT ET SES DONS

SELON

SAINT BONAVENTURE

PAR

J.-FR. BONNEFOY, O. F. M.

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

1929

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

PROFESSEUR A LA SORBONNE

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages . . . . . 32 fr.

II. Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . . 15 fr.

III. Raoul CARTON. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . . 30 fr.

IV. Étienne GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages. . . . . 42 fr.

V. Raoul CARTON. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages. . . . . 12 fr.

VI. Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . . 30 fr.

VII. Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . . 10 fr.

VIII. Émile BRÉHIER. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . 30 fr.

IX. J.-M. BISSEN. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. BONNEFOY. *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . . 30 fr.

SOUS PRESSE :

XI. Étienne GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin.*

POUR PARAITRE :

XII. Gabriel THÉRY.

EXTRAIT DU CATALOGUE :

DESCARTES. *Discours de la Méthode,* texte et commentaire publié par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne, directeur d'études à l'École des Hautes Études religieuses. Un volume gr. in-8° de 512 pages . . . . . 42 fr.

DESCARTES. *Discours de la Méthode,* texte annoté à l'usage des classes de philosophie, par Étienne GILSON, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16 cartonné . . . . . 7 fr. 50

LE SAINT-ESPRIT ET SES DONS

SELON

SAINT BONAVENTURE

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_C0-AYL-482

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ETIENNE GILSON
X

LE SAINT-ESPRIT ET SES DONS SELON SAINT BONAVENTURE

PAR

J.-FR. BONNEFOY, O. F. M.
DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

1929

531.393
Be-1 L
87550

INTRODUCTION

Saint Bonaventure naquit à Bagnorea, petite ville située à mi-chemin entre Orvieto et Viterbe, en 1221, de la noble famille des Fidanza di Castello. Encore enfant, il fut atteint d'une grave maladie. Son père, Jean de Fidanza, médecin de profession, se déclarant impuissant à la combattre, sa mère eut recours à la prière. Elle demanda la guérison de son fils au bienheureux François d'Assise et elle l'obtint. Le petit Jean de Fidanza, — celui que l'histoire appelle Bonaventure, avait reçu au baptême le nom de son père, — n'oublia jamais qu'il devait la vie au Petit Pauvre d'Assise. Devenu adolescent, il acquitta sa dette de reconnaissance en entrant dans la famille franciscaine dont il allait être comme le second fondateur : c'était en 1238 d'après certains historiens, en 1243 d'après d'autres auteurs dont l'opinion tend à prévaloir [1].

Il était maître ès arts quand il entra au noviciat, à Paris [2]. Il y suivit pendant deux ans au moins les cours d'Alexandre de Halès († 1245) qui remarqua les rares qualités de son nouvel élève. Leurs âmes, profondément franciscaines, étaient faites pour se comprendre.

1. Des références complètes surchargeraient trop ce simple aperçu biographique. Nous renverrons, pour plus ample information, aux derniers ouvrages sur la vie du saint : Palhoriès, *Saint Bonaventure* (1913) Introduction (p. 1 à 26) ; — P. Leonardo Lemmens, O. F. M., *San Bonaventura...* versione italiana sull'edizione tedesca... (1921) ; — P. Eusèbe Clop, *Saint Bonaventure* (paru dans la collection « Les Saints », 1922) ; — P. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (1923), *passim* ; — É. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure* (1923), ch. 1 : L'homme et le milieu ; I : Vie de saint Bonaventure (p. 9 à 43). Sauf quelques retouches, nous ne faisons guère que résumer l'exposé si limpide du savant professeur de Sorbonne, M. É. Gilson. Sur la date de l'entrée en religion de saint Bonaventure, cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 10 et note 3.

2. Cf., *Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII* (*Excerpta e Cod. Ottob. Lat.* 522) publié par le P. Livarius Oliger (Anton., 1927, jan. apr., p. 264, n. 122 et p. 265, note 1). — Le B. François de Fabriano, cité par les Edd. de Quaracchi (X, 41a) nous apprend que saint Bonaventure, avant son entrée dans l Ordre, était « consummatus in artibus apud Parisios ».

Ce premier contact allait exercer sur la pensée du Docteur Séraphique une influence décisive. Devenu maître à son tour, il déclarera ne vouloir s'écarter en rien de l'enseignement de son père et maître, le frère Alexandre de bonne mémoire [1] Eudes Rigaud († 1275) puis Jean de Parme (1208-1289) achevèrent sa formation théologique [2]. Ces maîtres appartenaient eux aussi à l'école augustinienne qui allait avoir à préciser et défendre ses positions devant le mouvement aristotélicien inauguré en ces mêmes années 1245-1248 par le dominicain Albert le Grand [3].

En 1248, lorsque, jeune bachelier, saint Bonaventure débute dans l'enseignement par le commentaire de l'Evangile de saint Luc, il connaît les opinions nouvelles. Licencié en 1250 et commentateur des Sentences de Pierre Lombard, il déclarera qu'il n'est pas dans son intention de combattre les théories plus récentes, mais de s'attacher aux doctrines traditionnelles : *Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare sed communes, et approbatas retexere. Nec quisquam existimet quod novi scripti velim esse fabricator ; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compilator* [4].

Il ne faudrait pas prendre trop à la lettre le jugement trop modeste que notre saint porte sur son *Commentaire des Sentences*. « Œuvre vraiment magistrale, déclare É. Gilson, fruit d'un jeune et puissant génie qui consigne et ordonne en une longue série de questions la tradition dont il vient d'hériter.... Tout ce que saint Bonaventure enseignera jamais de philosophie se trouve dès ce moment intégré à sa synthèse théologique [5]. »

1. Cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 7 (II, 547b) ; — *Ibid.*, *Praelocutio* (I, 1 a), cité plus loin. — Suivant l'usage reçu, nous renvoyons par les sigles entre parenthèses à l'édition définitive des œuvres de saint Bonaventure par les PP. Franciscains de Quaracchi (près Florence). Le tome est désigné par le chiffre romain, la page par le chiffre arabe, la première ou la deuxième colonne par les lettres *a* ou *b*.

2. P. Lemmens, *op. cit.*, p. 44. Un ancien biographe du saint, le P. Boule, dont l'*Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de saint Bonaventure* (Lyon, 1747) a été réimprimée à Lyon en 1874, dit que le saint, après la mort d'Alexandre de Halès (1245), « entra dans l'École de Jean de la Rochelle » (*op. cit.*, ch. VIII, p. 17). É. Gilson adopte cette manière de voir (*op. cit.*, p. 13). Le P. Lemmens, au contraire, fait mourir Jean de la Rochelle avant Alexandre (*op. cit.*, p. 44). En réalité, Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle moururent la même année. Cf. la lettre de Robert Grosseteste, citée par Denifle-Châtelain (*Chart. Univ., Paris*, I, p. 186, n. 150) et le P. Hilarin de Lucerne, *Histoire des Etudes dans l'ordre de saint François*, Paris, 1908, p 225, note 4. — Leurs successeurs furent Eudes Rigaud et Jean de Parme. *Id*, *ibid.*, p. 234 et suiv.).

3. É. Gilson, *op. cit.*, p. 13 et 14.

4. *II Sent.*, prælocutio (II, 1a). Cf. É. Gilson, *ibid.*

5. É. Gilson, *op. cit.*, p. 14 et 17.

Les succès des théologiens appartenant aux deux Ordres Mendiants : les Frères Prêcheurs et les Frères Mineurs, avaient suscité des jalousies parmi les autres maîtres de l'Université. D'autre part, une incompatibilité partielle entre les obligations qui incombaient aux membres du corps universitaire et celles que leur imposait leur vie religieuse amenait souvent les théologiens réguliers à sacrifier les règlements de l'Université à leurs devoirs religieux, d'où maints froissements avec les maîtres séculiers soucieux avant tout de maintenir le prestige de leur illustre corporation. Ils voulurent réduire les Ordres Mendiants à n'avoir plus qu'un seul Maître *actu regens* chacun, et une seule chaire. Cet acte est daté du 2 février 1252. Seuls les Franciscains cédèrent en 1253.

Cette même année une bagarre entre la police et les étudiants fit rebondir le litige. Les Professeurs séculiers, se considérant comme lésés dans leurs droits par l'intervention de la police, demandèrent satisfaction et, ne l'obtenant pas, décidèrent la suspension des cours. Les Réguliers, ne voulant pas se mêler à ces affaires, continuèrent les leurs. Les Maîtres de l'Université répliquèrent par la déclaration d'avril 1253 : nul désormais ne sera admis au magistère de l'Université et ne jouira des privilèges inhérents au titre de Docteur, s'il ne promet, sous serment, d'observer les statuts de l'Université et de se soumettre aux décisions du corps professoral. Les Frères en appellent à Rome et obtiennent gain de cause : le Pape lève l'excommunication portée contre eux par les Maîtres séculiers. Ceux-ci étendent le débat en appelant à la rescousse le clergé séculier, déjà mécontent des privilèges accordés aux religieux, puis, sur l'invitation d'Innocent IV, lui envoient une délégation qui obtient l'annulation de tous les privilèges accordés aux deux Ordres Mendiants (Bulle *Etsi animarum* du 21 novembre 1254) [1].

Guillaume de Saint-Amour, le chef de la délégation universitaire, les avait accusés, dans son *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, de se mettre, par leur genre de vie, en contradiction avec la morale évangélique. Ensemble, ils réfutèrent leur commun adversaire. C'est alors que saint Bonaventure écrivit ses *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* [2]. Il profita encore des loisirs que lui laissait la vacance de sa chaire pour composer ses *Quaestiones de Trinitate*, *de Scientia Christi* et le *Breviloquium* [3].

1. P. Anastase van der Wyngaert, *Querelles du Clergé séculier et des Ordres mendiants à l'Université de Paris au XIII^e siècle* (France franciscaine, 1922, p. 257-281 ; 369-397).

2. É. Gilson, *op. cit.*, p. 19 et 20. — Palhoriès (*op. cit.*, p. 11) met au nombre des écrits composés à cette occasion les *Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum Minorum* qui sont de 1267, cf. AFH, II, 67, n. 2.

3. P. J. d'Albi, *op. cit.*, p. 62 ; — cf. pour le *Bréviloque* : Dissertatio I : *De Scriptis Seraphici Doctoris* (X, 10) : « Compositum esse debet jam ante annum 1257... »

La querelle des Ordres Mendiants et des maîtres de l'Université ne devait s'apaiser que par voie d'autorité. Après plusieurs interventions infructueuses, Alexandre IV obtint de l'Université qu'elle recevrait officiellement au nombre de ses docteurs deux religieux nommément désignés par lui : frère Thomas d'Aquin, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, et Frère Bonaventure, de l'Ordre des Frères Mineurs. Ce dernier l'était déjà de fait depuis 1254 [1].

La réception solennelle eut lieu le 23 octobre 1257. Saint Bonaventure ne put profiter des privilèges que lui conférait son titre de Docteur : le 2 février de cette même année 1257, le chapitre général tenu à Rome l'avait nommé Ministre Général de son Ordre : il avait alors 36 ans [2].

De 1257 à 1267, il semblera se désintéresser du mouvement des études théologiques, tellement nombreux seront ses voyages, difficiles les affaires de l'Ordre qu'il aura à traiter. *L'Itinerarium mentis ad Deum*, composé en 1259, nous montre le nouveau Général s'arrachant aux graves préoccupations de sa charge et se retirant quelques jours dans les solitudes de l'Alverne, à l'exemple de son bienheureux Père, pour y retrouver un peu de recueillement et la paix de l'esprit. C'est durant cette période de dix ans qu'il rédigea l'*explicatio Regulae*, les *Constitutiones Narbonenses*, les deux vies de saint François (*Legenda Major*, *Legenda minor*), les *Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum minorum* [3].

En 1267, saint Bonaventure se trouvait à Paris et y prononçait, pendant le Carême, ses *Collationes de Decem praeceptis*, puis, l'année suivante, ses *Collationes de Donis Spiritus Sancti* [4]. Le soin de défendre son Ordre de nouveau attaqué lui fit écrire son *Apologia pauperum* [5]. A cette querelle qui renaissait allait bientôt s'en ajouter une autre que laissaient pressentir les Conférences sur les Dons du Saint-Esprit. Celle-ci était d'ordre doctrinal et allait diviser les Mendiants eux-mêmes. Elle se déclara à l'occasion d'une dispute quodlibétique tenue aux approches de Pâques 1270, par saint Thomas d'Aquin en présence de ses frères en religion et des Franciscains, parmi lesquels Jean Peckam, Maître de l'Université et régent de l'école des Mineurs. Au dire du

1. Cf. P. Anastase, art. cité. — *Chronica XXIV generalium O. M.* dans *Analecta Franc.*, III, p. 277. — La rectification des éditeurs ne s'impose pas.
2. P. Lemmens, *op. cit.*, p. 151 et suiv.; — É. Gilson, *op. cit.*, p. 21 ; — Palhoriès, *op. cit*, p. 15.
3. É. Gilson, *op. cit.*, p. 27; — Palhoriès, *op. cit.*, p. 18 et suiv.; — P. Lemmens, *op. cit.*, p. 167, note.
4. P. Jules d'Albi, *op. cit.*, p. 145 ; note 98 *bis* ; — É. Gilson, *op. cit.*, p. 29 ; — P. Lemmens, *op. cit.*, p. 215.
5. É. Gilson, *ibid.* ; — P. Lemmens, *op. cit.*, p. 193 et 215.

P. Mandonnet [1], Peckam aurait, par ses paroles déclamatoires et exaltées, donné à Thomas de justes motifs de s'irriter. Le P. Jules d'Albi dans son ouvrage : *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* a fait justice de cette légende. A la discussion quodlibétique de 1270, ce ne furent pas deux hommes qui s'affrontèrent mais deux doctrines, l'augustinisme d'une part, défendu par l'ensemble des Frères Mineurs et de nombreux Frères Prêcheurs, l'aristotélisme chrétien de l'autre. Saint Thomas s'en faisait le champion. Loin de l'accabler, Jean Peckam, bien qu'il fût augustinien, le défendait autant que la vérité le lui permettait [2].

En cette même année 1270, d'autres problèmes furent agités entre les deux ordres, ceux de la pauvreté et de la correction fraternelle principalement. La divergence des solutions accrut encore la division des deux écoles dominicaine et franciscaine. Les décisions prises de part et d'autre à la suite de ces débats furent immédiatement mises à exécution et cessèrent par le fait même d'alimenter la controverse, tout en maintenant l'état de tension qu'elles avaient provoqué [3].

Il en fut tout autrement des polémiques doctrinales. Elles allaient prendre de plus en plus d'ampleur. Bien qu'il ne parût pas dans la controverse publique — son titre de Ministre général le lui interdisait, — saint Bonaventure fut l'âme du parti augustinien. Il faut, estime É. Gilson [4], « lui attribuer un rôle tel dans cette controverse que, de son nom comme de celui de saint Thomas, on puisse dire qu'il domine les événements et les idées de ce temps ». La démonstration en a été faite récemment par le Père Jules d'Albi. Quelques réserves que l'on soit obligé de faire sur la méthode ou l'esprit de son ouvrage, il faut bien reconnaître avec lui [5] que « la résistance aux erreurs averroïstes a pour chef principal le Général de l'Ordre franciscain ».

Tandis qu'à Paris les théologiens discutaient, à Viterbe, les cardinaux ne s'entendaient pas. Réunis depuis deux ans pour donner un successeur au pape Clément IV, ils décidèrent d'un commun accord de recourir à l'arbitrage de frère Bonaventure et le prièrent de désigner le candidat qu'il jugeait le plus apte au gouvernement de l'Église. Sur sa proposition, Théobald, archevêque de Plaisance, fut élu. Le nou-

1. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. VI, ch. v, p. 100 ; — cité par le P. Jules d'Albi, *op. cit.*, p. 111.

2. Cf. P. Jules d'Albi, *op cit.*, VI, Rôle de Jean Peckam, p. 109 et suiv — P. Callebaut, *Jean Peckam, O. F M et l'Augustinisme. Aperçus historiques*, AFH. XVIII (1925), p. 441-472.

3. Cf. P. E. Longpré, *Gauthier de Bruges, O. F. M , et l'augustinisme franciscain au XIII^e siècle dans les Miscellanea Fr. Ehrle I*, p. 190-218.

4. É. Gilson, *op. cit.*, p. 31.

5. P. Jules d'Albi. *op. cit.*, p. 242 ; cf. *ibid.* les chap ou art. (l'auteur ne dénomme pas ses divisions), VII et VIII. p. 139 et suiv. — Cf. l'élogieux compte rendu que M. É. Gilson a donné de cet ouvrage dans la *Revue d'Histoire franciscaine*, oct. 1924, p. 506 et suiv.

veau Pape prit le nom de Grégoire X [1]. Il s'adjoignit immédiatement comme conseiller, puis créa cardinal de l'Eglise romaine celui qui l'avait fait pape. Saint Bonaventure avait refusé l'archevêché d'York que lui avait offert Clément IV le 24 novembre 1265 [2]. Il dut accepter, le 28 mai 1273, la pourpre cardinalice et l'évêché d'Albano, car l'ordre de Grégoire X était formel [3].

Cette nomination surprit notre saint à Paris où il donnait ses *Collationes in Hexaëmeron*, son chef-d'œuvre incontestablement, autant par la netteté de la pensée que par la vigueur des formules qui l'expriment. Il interrompit la série de ses conférences, alla rejoindre le Pape et, en sa compagnie, se dirigea sur Lyon où devait se réunir le Concile général [4].

Entre la première et la deuxième session, il fut déchargé du gouvernement de l'Ordre et put se donner davantage aux travaux du Concile. Sa santé, qui était demeurée toujours délicate, ne résista pas à tant de fatigues. Il mourut le 15 juillet 1274, avant la fin du Concile, après avoir eu la consolation de voir se réaliser l'union de l'Église grecque et de l'Eglise latine. Le Pape et les membres du Concile assistèrent à ses funérailles solennelles.

Saint Bonaventure fut canonisé le 14 avril 1482. Sixte V le plaça, en 1587, au rang des Docteurs [5].

Au cours de cet aperçu biographique nous avons insisté sur l'activité littéraire du Docteur Séraphique, signalant ses œuvres principales et les circonstances où elles virent le jour. Il faudrait ajouter à cette liste divers opuscules mystiques, quelques commentaires sur l'Ecriture et un gros volume de sermons. Ses œuvres complètes ont été publiées de 1882 à 1902 par les Pères du Collège Saint-Bonaventure (Quaracchi, près Florence). Nous avons utilisé toutes celles que nous avons estimé

1. P. Lemmens, *op. cit.*, p. 215 et suiv. ; — É. Gilson, *op. cit.*, p. 38 ; — Palhoriès, *op. cit.*, p. 21 et suiv.

2. P. Lemmens, *op. cit.*, p. 214 ; — É. Gilson, *op. cit.*, p. 27 ; — Palhoriès, *op. cit.*, p. 19 et 20.

3. Sur la date du 28 mai, cf. *Dissertatio II* : De vita Seraphici Doctoris (X, 63) et AFH, XIX (1926), p. 168 ; XIV (1921), p. 401 et suiv.

4. P. Lemmens, *op. cit.*, cap. settimo, p. 245 et suiv. ; — É. Gilson, *op. cit.*, p. 39.

5. *Idem, ibid.* ; — Palhoriès, *op. cit.*, p. 23 et suiv., etc. — Ce fut Pierre de Tarentaise, O. P., le futur pape Innocent V, ancien élève de saint Bonaventure (cf. P. Lemmens, *op. cit.*, p. 71) nommé cardinal en même temps que lui (X, 63 a) qui prononça l'oraison funèbre du saint, prenant pour texte : *Doleo super te, frater mi, Jonatha* (II Reg. 1, 26) : cf. Palhoriès, *op. cit.*, p. 25 et X, 67a et suiv. ; — P. Callebaut, *Le voyage du B. Grégoire X et de S. Bonaventure au concile de Lyon et la date du sacre de saint Bonaventure*, AFH, XVIII (1925), p. 169-180. — Pour plus de détails sur la chronologie de saint Bonaventure, cf. P. Glorieux, AFH, XIX (1926), p. 145-168.

devoir porter quelque lumière sur le sujet de notre étude : *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.*

Dans notre tout premier projet, nous ne voulions étudier que les dons du Saint-Esprit proprement dits. Un traité complet sur cette matière devait, au départ, analyser d'une manière très précise et définir la notion même de don. La donation parfaite ne se réalise qu'en Dieu : c'est pourquoi le Docteur Séraphique, suivant en cela le Maître des Sentences, explique ce qu'est un don en exposant la procession éternelle du Saint-Esprit, le Don Incréé. Extraire de cet exposé les données suffisantes pour établir la définition du Don Créé sans parler du Don Incréé, eût été une grave faute de méthode. Nous risquions non seulement de présenter sous un faux jour la pensée de saint Bonaventure, mais encore de ne pouvoir justifier ni la communauté du nom qui existe entre le Don Incréé et les dons proprement dits, ni l'attribution de ces derniers au Saint-Esprit

Pour ces raisons, une première partie a été consacrée à l'étude du Don Incréé. Les deux autres traiteront respectivement des dons du Saint-Esprit en général et en particulier. Cette dernière division s'impose, mais à l'encontre de beaucoup d'auteurs qui ont écrit sur cette question, nous avons cru nécessaire d'insister sur le traité des dons en général. C'est par là que se différencient les systèmes théologiques, beaucoup plus que par les monographies des dons. Celles-ci d'ailleurs doivent toujours être interprétées d'après la définition que donne chaque auteur du don en général.

Aucune œuvre de saint Bonaventure n'a été *a priori* exclue de l'enquête que nous menions pour connaître sa pensée. Certaines, par la nature de leur contenu, se sont imposées davantage à notre attention. Pour la première partie, les *distinctions* 2, 10, 18 du *Commentaire* sur le premier livre des Sentences : elles traitent de l'unité de l'essence divine et de la pluralité des personnes (dist. 2) ; de la manière dont procède le Saint-Esprit (dist. 10, art. 1) ; de la propriété selon laquelle il est don (dist. 18). La plus grande partie des matériaux utilisés pour la deuxième partie, consacrée aux dons en général, nous a été fournie par le *Commentaire* sur le troisième livre des Sentences, dist. 34 (*pars 1*). Cette même distinction (*pars* 2) et la suivante étudient le rôle de chaque don en particulier.

Le *Bréviloque* qui est, comme son nom l'indique, un résumé de théologie, nous a surtout donné des confirmations de la doctrine du *Commentaire* qu'il reproduit parfois littéralement.

Les conférences *de Donis* et celles dites *in Hexaëmeron*, qui en sont la

suite [1], sont, pour notre étude, moins riches de renseignements qu'on ne pourrait le croire à en juger par leur titre. Le double but d'édification et d'apologie qu'elles poursuivent ouvertement [2], les préoccupations doctrinales d'ordre très général qui retenaient l'attention universelle au moment où elles furent prononcées (1268 et 1273), en font des documents très précieux pour connaître la position de l'école augustinienne en ces années troublées et la pensée profonde du Docteur Séraphique. Ces diverses circonstances expliquent en même temps que l'orateur, tout absorbé par la défense des principes fondamentaux de l'augustinisme franciscain, se soit assez peu arrêté aux menus détails de doctrine que nous serions tentés d'y chercher, la doctrine des dons, par exemple.

Heureusement, le *Commentaire* est très riche sur ce point. Bien qu'il soit une œuvre de jeunesse — saint Bonaventure devait avoir 33 ans d'âge lorsqu'il commenta le troisième livre des Sentences, et six ans à peine de professorat [3], — nous pouvons le considérer comme l'expression définitive de sa pensée. En préparant ses conférences comme en composant le *Bréviloque*, il avait certainement sous les yeux le texte de son *Commentaire*. Sans cela, l'on ne voit pas comment il aurait pu se rappeler, en 1273, au cours des *Collationes in Hexaëmeron*, que, vingt ans auparavant, il avait, comme commentateur des Sentences, mal ordonné les hiérarchies célestes, plaçant à tort les Puissances avant les Vertus [4]. Une rétractation publique pour un point si minime prouve non seulement qu'il se servait de ses propres Commentaires, mais encore qu'il n'eût pas hésité à retoucher les affirmations plus importantes de son enseignement antérieur, s'il lui avait paru inexact ou incomplet. La théorie des dons qu'il exposa comme jeune licencié, il la conserva donc jusqu'à la fin.

Ce n'est pas que nous entendions nier l'enrichissement progressif de la pensée bonaventurienne. Nous faisons nôtre la thèse de M. É. Gil-

1. Cf. *in Hexaëmeron*, col. 2, n. 1 (V, 336).

2. « Ad hoc venimus ad sermonem, ut intellectum bonum habeamus et affectum paenitentiae reportemus. » *De Donis*, col. 6, n. 1 (V, 483a). — Cf. *in Hexaëm*, 1 col. I, n. 9 (V, 330b) : « Loquendum est fratribus... et viris spiritualibus, ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam. » Le double but apologétique des conférences *in Hexaëmeron*, défense des Ordres mendiants et de l'augustinisme, est clairement indiqué par saint Bonaventure dans la col. 1, n. 9 (V, 330b) : « Praecessit... impugnatio vitae Christi in moribus per theologos et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas. »

3. On n'est pas arrivé à déterminer d'une façon certaine l'ordre selon lequel saint Bonaventure commenta les livres des *Sentences*. Pour des raisons que nous exposerons plus loin, nous inclinerions à croire qu'il commença par le quatrième livre et termina par le troisième. Cf. II[e] partie, ch 1, p. 74, n. 2.

4. « Et dixit quod non bene posuerat in alio loco Potestates aut Virtutes, nec bene tunc viderat. » *In Hexaëm.*, col. 21, n. 32 (V, 436b). — Les Edd. de Quaracchi renvoient au Commentaire : *II Sent.*, d. 9, *Praenotata* (II, 240b).

son [1] : « Fixée dès le début quant à son orientation générale et ses thèses essentielles, sa pensée n'a cependant jamais cessé de s'enrichir et de progresser. Le *Commentaire sur les Sentences* contient déjà, virtuellement ou actuellement, toutes les directions ultérieures selon lesquelles se développera la pensée bonaventurienne : la continuité de son évolution sera donc incontestable, mais la réalité de cette évolution ne le sera pas moins. A mesure que saint Bonaventure voyait se développer sous ses yeux la doctrine nouvelle de l'albertino-thomisme, il prenait une conscience de plus en plus profonde de ce qu'il y avait de spécifique dans la tradition dont il était le représentant : son augustinisme s'approfondissait et se consolidait dans la mesure même où il se sentait menacé. D'autre part, et peut-être surtout, le *Commentaire* avait été l'œuvre d'un esprit puissant et délié, mais travaillant encore dans un milieu scolaire, selon des procédés d'école et sur un texte imposé. Or, on peut bien dire que si nous n'avions de saint Bonaventure que ce commentaire, nous ne soupçonnerions même pas ce qu'il y eût de plus profondément original et même d'unique dans sa pensée. Pour le discerner, c'est aux œuvres postérieures à sa vie universitaire qu'il convient de s'adresser. En devenant général de l'Ordre, il demeurait en contact avec un intense foyer de vie philosophique : l'Université de Paris, tout en s'affranchissant des servitudes scolaires qui l'auraient assujetti au cycle obligatoire des commentaires philosophiques et théologiques. Et, en même temps que cette charge le tirait de l'école, elle le replongeait au cœur même de l'Ordre franciscain, mettant sous ses yeux et offrant à sa méditation quotidienne une matière autrement vivante et riche que la lettre de Pierre Lombard ou les textes d'Aristote. C'était un commentaire encore qui s'imposait à lui, mais d'une vie et non plus d'un livre, le commentaire de la vie franciscaine telle qu'elle fleurissait alors autour de lui et dont le devoir de diriger l'Ordre au milieu d'ardentes controverses lui imposa, pendant de longues années, la tâche d'approfondir l'esprit. A partir de ce moment la pensée de saint Bonaventure nous apparaît comme tendue tout entière vers la réalisation d'une synthèse nouvelle, où devaient trouver place toutes les valeurs philosophiques et religieuses qu'il avait expérimentées, depuis la forme de foi la plus humble, en passant par la philosophie puis par la théologie, et en s'élevant de degrés en degrés, sans en mépriser injustement un seul, mais sans permettre à un seul d'usurper une place qui n'eût pas été la sienne, jusqu'aux sommets de la vie mystique où saint François l'avait

1. É. Gilson, *op. cit.*, ch. I, p. 39 et 40.

convié. A cet effort immense et sans cesse repris nous devons ses œuvres les plus personnelles, où les vertus humaines et les secours qu'elles reçoivent d'en haut s'ordonnent selon une architecture toujours plus compréhensive et mieux équilibrée jusqu'à la réussite parfaite de l'*Hexaëmeron*. »

C'est pourquoi nous aurons souvent recours aux œuvres postérieures de notre Saint et en particulier aux conférences *de Donis* ou *in Hexaëmeron* pour préciser les tendances parfois indécises du *Commentaire* ou pour illustrer d'un exemple son enseignement spéculatif.

Voici la liste chronologique des principales œuvres de saint Bonaventure dont nous connaissons la date d'une manière au moins approximative, avec renvois à l'édition de Quaracchi.

Nous donnerons ensuite les ouvrages de moindre importance ou non datés, dans l'ordre suivi par les éditeurs de Quaracchi.

Principales œuvres datées.

1248	*Commentarius in Evangelium Lucae* (VII. 1-604) [1].
1250-1255	*Commentarius in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (I-IV ; les tables constituent un volume de 502 pages dont il n'est pas tenu compte pour la numérotation des tomes).
1255-1257	*Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio SS. Trinitatis de perfectione evangelica* (V. 1-198).
»	*Breviloquium* (V. 199-291).
Oct. 1259	*Itinerarium mentis in Deum* (V. 293-316).
Après 1259	*De triplici via* (VIII. 3-27) [2].
1260	*Constitutiones generales Narbonenses* (VIII. 449-467).
»	*Expositio super Regulam Fratrum Minorum* (VIII. 391-437) [3].
1263	*Legenda major S. Francisci* (VIII. 504-564) [4].
»	*Legenda minor S. Francisci* (VIII. 565-579).

1. On trouvera la plupart des références justificatives dans les notes de la première partie de cette introduction. Nous ajoutons ci-après celles qui n'ont pas trouvé place plus haut.
2. Cf. t. X, p. 52b.
3. Voir P. Lemmens, *op cit.*, p. 193, note 3.
4. Cf. t. X, p. 55a. — Les dates précises des *Collationes* sont empruntées à l'article du P. Callebaut déjà cité : AFH, XIX (1926), p. 164 et suiv.

1267	*Determinationes quaestionum*, pars I et II (VIII. 337-374).
1267, 6 mars-7 av.	*Collationes de decem praeceptis* (V. 505-532).
1268, 26 fév.-8 av.	*Collationes de Donis S.S.* (V. 455-503).
1269	*Apologia Pauperum* (VIII. 230-330).
1272, 9 av.-28 mai	*Collationes in Hexaëmeron* (V. 327-454).

Ouvrages moins importants ou non datés [1].

V. 317 325	*De reductione artium ad theologiam.*
» 532-559	*Sermones selecti de rebus theologicis.*
VI. 1-103	*Commentarius in librum Ecclesiastes.*
» 105-235	*Commentarius in librum Sapientiae.*
» 237-532	*Commentarius in Evangelium Joannis.*
VIII. 28-67	*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis.*
» 68-87	*Lignum vitae.*
» 88-98	*De quinque festivitatibus pueri Jesu.*
» 99-106	*Tractatus de praeparatione ad Missam.*
» 107-127	*De perfectione vitae ad Sorores.*
» 128-130	*De regimine animae.*
» 131-151	*De sex alis Seraphim.*
» 152-158	*Officium de Passione Domini.*
» 159-229	*Vitis mystica.*
» 331-336	*Epistola de tribus quaestionibus.*
» 375-385	*Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant.*
» 386-390	*Epistola de sandaliis Apostolorum.*
» 438-448	*Sermo super Regulam Fratrum Minorum.*
» 468-474	*Epistolae officiales.*
» 475-490	*Regula Novitiorum.*
» 491-498	*Epistola continens 25 memoralia.*
» 499-503	*Epistola de imitatione Christi.*
IX. 23-461	*Sermones de Tempore.*
» 463-631	*Sermones de Sanctis.*
» 633-721	*Sermones de B. Virgine Maria.*
» 722-731	*Sermones de Diversis.*

1. Divers opuscules douteux ou même non authentiques mais longtemps attribués à saint Bonaventure ont été reproduits par l'édition de Quaracchi. Ils sont répartis entre les divers tomes suivant leur contenu.

A l'usage de ceux qui ne pourraient se procurer les œuvres complètes de notre saint, nous signalons les éditions manuelles publiées par le même Collège de Quaracchi et renfermant les principaux opuscules théologiques et mystiques. Ce sont :

1. — *Tria opuscula* (Breviloquium ; Itinerarium mentis ad Deum ; De reductione artium ad theologiam).

2. — *Decem opuscula* (De triplici via ; Soliloquium ; Lignum vitae ; De VI Festivitatibus pueri Jesu ; Tractatus de praeparatione ad Missam ; De perfectione vitae ad Sorores ; De regimine animae ; De sex alis Seraphim ; Officium de Passione Domini ; Vitis Mystica sive Tractatus de Passione Domini).

3. — *Opuscula ad Ordinem spectantia* (Expositio super regulam Fratrum Minorum ; Sermo super reg. Fr. Min. ; Regula Novitiorum ; Epistola de XXV mem. ; en appendice : Speculum disciplinae).

Convict Marianum, *Fribourg* (*Suisse*),
le 15 août 1928.

Fr. Jean-François Bonnefoy
O. F. M.

PREMIÈRE PARTIE

LE DON INCRÉÉ

« Nul ne peut voir la beauté d'un poème, dit quelque part le Docteur Séraphique, si d'un seul regard il ne l'embrasse dans son entier [1]. » Nous n apercevrions pas nous-mêmes la belle ordonnance de sa théologie du Saint-Esprit si nous ne connaissions au préalable sa manière de concevoir le poème de la vie divine. Nous allons donc préparer l'étude du Don Incréé selon saint Bonaventure, par une vue d'ensemble sur sa théorie rationnelle de la Trinité.

Est-il besoin de faire observer qu'il ne s'agit pas ici de prouver, au sens strict du mot, l'existence de trois personnes en Dieu. Saint Bonaventure, fidèle à la tradition, refuse à l'esprit humain le pouvoir d'arriver par ses propres moyens à la connaissance du mystère de la vie divine. Il affirme très catégoriquement que, « en aucune façon celui qui s'élève de la créature à Dieu par l'effet de sa raison, ne peut arriver à connaître la trinité des Personnes » [2]. A ces déclarations si nettes, certains voudraient opposer les expressions parfois très fortes dont il se sert dans les arguments de convenance. Il ne faut pas oublier que notre Saint, comme les Victorins, comme les Augustiniens en général, adresse ces sortes d'arguments aux seules intelligences purifiées par la foi, illuminées par les dons supérieurs de la grâce. Ces preuves supposent donc la révélation du mystère et visent non à en démontrer l'existence ou à le faire comprendre parfaitement, mais à prouver que, loin de contredire la raison, il s'accorde très bien avec elle.

Il ne s'agit pas davantage, dans le court chapitre préliminaire qui suit, de résumer tout ce que saint Bonaventure a écrit sur la Trinité. Notre but est autre [3]. Nous voudrions, par l'analyse des questions qu'il a consacrées à ce sujet dans son *Commentaire*, remonter aux sources où il alimentait sa pensée. Ce coup d'œil d'ensemble sur la théologie bonaventurienne de la Trinité nous permettra de situer sa théorie du Don Incréé et de la mieux comprendre.

1. *Brev.*, Prol. 2 (V, 204b).
2. *I Sent.*, d. 3, p.1 , q. 4 (I, 76b). — Cf. *Ibid.*, p. 2, a. 2, q. 3 (I, 92).
3. Pour plus de détails sur la doctrine bonaventurienne de la Trinité, cf. Albert Stohr : Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Münster i. W., 1923. Nous n'avons pu consulter cet ouvrage qu'après la rédaction du présent travail. Nous avons été heureux d'ailleurs de constater que nos conclusions étaient aussi celles du Dr A. Stohr.

CHAPITRE PREMIER

THÉORIE RATIONNELLE DE LA TRINITÉ

Faut-il admettre plusieurs personnes en Dieu ? Telle est la première question qui se pose en abordant l'étude du mystère de la Trinité

« Oui, répond saint Bonaventure, car la foi nous l'enseigne et des raisons de convenance nous invitent à le croire, si nous les considérons sans parti pris. »

Ces raisons, il les ramène à quatre : le bonheur infini de Dieu, sa très haute perfection, sa simplicité et sa primauté [1]. Ces mêmes arguments servent à prouver qu'en Dieu il n'y a que trois personnes, ni plus ni moins, car « les mêmes raisons nous font affirmer la pluralité des personnes, nous interdisent de déclarer que leur nombre est infini, et nous portent à admettre leur trinité » [2]. Nous sommes donc en droit, *a priori*, de considérer, comme révélatrices de la pensée de saint Bonaventure, des raisons de convenance auxquelles il accorde une telle importance. Nous verrons d'ailleurs que ses œuvres postérieures, loin de contredire cette interprétation, la confirment très nettement.

Art. 1. — Argument de la béatitude.

La première des quatre raisons de convenance repose sur la béatitude de Dieu. Elle est ainsi formulée : Partout où se trouve le bonheur infini, il y a bonté, charité et joie souveraines.

Or, à une telle bonté, il est naturel de se communiquer souverainement, ce qui a lieu surtout lorsqu'on tire de soi un être égal à soi et de même nature. Donc...

La charité parfaite n'étant pas l'amour de soi, mais celui d'autrui, elle exige pareillement la pluralité.

Nous avons traduit aussi fidèlement que possible la première preuve du

1. *I Sent.*, d. 2, q. 2, in corp. (I, 53 a).
2. Cf. *I Sent.*, d. 2, q. 4 (I, 56a) ; — d. 10, a. 1, q. 1, 4, ad 4 (I, 196b).

Commentaire. La première fois qu'il est mis en présence de ces textes anciens, le théologien moderne se croit transporté, comme autrefois le prophète Ézéchiel, « devant une plaine couverte d'ossements tout à fait desséchés ». Ce ne sont que des squelettes en effet qui nous sont parvenus, les squelettes de cours oraux qui furent sans doute très vivants. Il nous faut les ranimer en les recouvrant de muscles et de chair. C'est à redonner à chaque argument sa vigueur et sa physionomie particulières que nous allons nous employer.

L'argument de la béatitude que nous venons de transcrire textuellement se subdivise en quatre preuves distinctes, ayant chacune son histoire propre, appelées à jouer un rôle de tout premier plan dans le développement du traité de la Trinité.

La première preuve s'inspire de la métaphysique du Pseudo-Denys. L'auteur des *Noms Divins* reconnaissant son impuissance à scruter le mystère de l'essence divine, la nature intime de l'Ineffable, avait voulu du moins le célébrer dans les œuvres par lesquelles il manifeste sa bonté, où il se répand en quelque sorte.

A la question primordiale : « Pourquoi Dieu a-t-il créé ? », nous ne pouvons que répondre : « Parce qu'il est bon et qu'il a voulu montrer sa bonté. » Denys avait été ainsi amené à mettre en relief le caractère d'expansivité qui est propre au bien. « Le bon, avait-il écrit, est extatique » [2], c'est-à-dire, suivant le sens étymologique du mot : il tend à sortir de lui-même, à se diffuser, à se répandre, à se communiquer.

Denys n'avait voulu considérer que les effusions de la bonté divine *ad extra*, la création [3]. Mais l'expansivité native du bien était à même d'expliquer de plus grands mystères, les émanations ou processions qui se font au sein même de la divinité.

Moins timides que Denys, des scolastiques utilisèrent ouvertement ses intui-

1. *I Sent.*, d. 2, q. 2, f. 1 (I. 53a).

2. Pseudo-Dyonisius, *De divinis nominibus*, c. 4, n. 13 : « Est autem et ecstaticus divinus amor, non sinens seipsos esse amantes, sed amandorum. » Trad. de Jean Scot Eriugène, P. L. 122, 1136. — « C'est cette traduction qui traverse tout le moyen âge, malgré les nouveaux essais dus, vers 1250, à Odon, abbé de Saint-Denis. . et que commentent Hugues de Saint-Victor, saint Thomas, etc... » J. de Ghellinck, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, ch. 1, appendice C (Paris, 1914, p. 70). Saint Bonaventure s'est servi de cette traduction et aussi de celle de Thomas Gallo, abbé de Verceil : cf. *III Sent.*, d. 35, q, 1, f. 3 (III, 773 b).

3 On a voulu voir dans certains textes du Pseudo-Denys une « invitation à s'élever plus haut ». Le P. de Régnon (*Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, deuxième série, Théories scolastiques, étude XI, ch. III, a. 1, p. 416) cite à l'appui de cette théorie le passage suivant des *Noms divins* (ch. 4, n. 10) : « L'Amour même, bienfaiteur des êtres, préexistant dans le Bon avec surabondance, ne l'a pas laissé demeurer en soi infécond. ἄγονον ; mais il l'a excité à agir suivant la surabondance génératrice de toutes choses. Cette phrase, estime le savant théologien, peut s'entendre également « ou d'une procession *ad intra*, ou d'une procession *ad extra* ». Et il ajoute en note : « Petau écrit sur ce texte : « hunc enim Dionysii locum, non minus de interiori propagatione Divinitatis ac fecunditate licet intelligere qua personarum ab uno fit progressio, quam de externa communicatione qua res creatae indidem emanarunt. » — *De Deo uno*, lib. II, c. 8, § 15 — Malgré l'autorité de ces deux théologiens, nous ne sommes pas de leur avis. Le fait même que l'Aréopagite appelle *génération* la production des créatures montre bien en quel sens il faut entendre la *fécondité* que l'Amour n'a pas laissé demeurer inactive. Cf. RAM., 1925, p. 285.

tions sur la nature *extatique* du bien pour expliquer les processions divines. Alexandre de Halès, en particulier, avait basé toute sa théologie sur le concept de bonté et déclarait qu'elle est la raison ultime de la pluralité des personnes en Dieu : « Le nombre en Dieu résulte de la perfection de la puissance, de la bonté et de la charité. Cependant, si l'on veut préciser en classant ces notions par leur ordre logique, la raison de bonté apparaît comme la principale raison de ce nombre [1]. »

Saint Bonaventure avait déclaré publiquement vouloir suivre surtout les traces de son « père et maître Frère Alexandre de bonne mémoire » [2]. Il fut, en ce traité de la Trinité, fidèle à son programme. L'argument inspiré du Pseudo-Denys occupe, dans le *Commentaire*, la première place dans l'ordre de présentation : « A la bonté (souveraine) il est naturel de se communiquer souverainement... » [3]. Quelques années plus tard, il le déclarera le plus solide fondement d'une théorie rationnelle des processions divines : *Contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum* [4].

Les deux preuves qui suivent ne donnent, ainsi que la première, aucune référence. Elles sont empruntées à Richard de Saint-Victor. Nous retrouverons très souvent son nom, plus souvent encore sa doctrine. Saint Bonaventure, conformément à l'usage reçu, se dispense souvent de nommer les auteurs qu'il utilise.

Richard de Saint-Victor avait écrit son *De Trinitate*, non pour démontrer par l'Écriture l'existence de ce mystère, mais pour décider la raison à l'hommage de la foi en lui en montrant la convenance. Avant lui, saint Augustin avait essayé cette même méthode apologétique. Une première tentative avait échoué parce qu'il n'avait voulu considérer que la faculté d'aimer et, dans cette faculté, le seul amour naturel que chacun a pour soi-même. Il semblait tenir les trois termes cherchés : l'aimant, l'amour, l'aimé. « Mais, remarquait-il bientôt, l'aimant et l'aimé sont identiques lorsqu'on s'aime soi-même.... Il

1. Alex. de Halès, O. M., *Summa Theol.*, Ed. Quaracchi, p. I, inq. 2, q. 3, n. 317 (I, 465b). — Cf Prolegomena, § 2 : « De conceptu bonitatis in synthesi Alexandri Halensis » (p. xxxi et suiv.).

2. *II Sent.*, Praelocutio (II, 1a).

3. *I Sent.*, d. 2, q. 2, f. 1 (I, 53a).

4. *Itiner.*, c. VI, n. 1 (V, 310b). — Bien qu'il soit moins timide que le Pseudo-Denys dans l'utilisation du grand principe : *Bonum est diffusivum sui*, puisqu'il s'en sert ouvertement pour sa démonstration rationnelle de la Trinité, saint Bonaventure n'en méconnaît pas la portée véritable, le sens propre : « Il y a, dit-il, deux sortes de diffusion, l'une *ad intra*, l'autre *ad extra*. La première a lieu lorsqu'une personne procède d'une autre personne dans l'unité de nature : *ce n'est pas une diffusion au sens propre*. Elle ne résulte pas du bien comme tel, mais du bien considéré dans une hypostase apte à en produire une autre... L'autre diffusion est extérieure et consiste dans la production d'un effet : *c'est là une diffusion au sens propre...* » *I Sent.*, q. 19, p. 1, q. 2, ad 3 (I, 345b). Les deux diffusions trouvent leur explication ultime dans la *plenitudo fontalitatis* qui réside dans le Père : *I Sent.*, d. 11, q. 11, ad 7, 8 (I, 213 b).

5. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. III, c. I (P. L., 196, 915. — Cf. *ibid.*, c. V et XX (P. L., 196, 918 et 928) et lib. I, c. IV : « Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere *ad ea quae credimus*, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere » (P. L., 196, 892).

n'y a donc que deux choses lorsqu'on s'aime, savoir : l'amour, et l'aimé... Où est donc la Trinité ? [1] » On sait comment il la trouva : en faisant intervenir l'acte de connaissance que suppose l'amour.

Esprit aussi indépendant qu'érudit, Richard ne craignit pas de reprendre la tentative de saint Augustin et de demander à l'amour, non seulement une image du mystère, mais encore un témoignagne évident en sa faveur. Il évita la difficulté qui avait contraint le grand évêque d'Hippone à recourir à plusieurs de nos facultés, en affirmant de Dieu, non l'amour naturel que chacun a pour soi-même, mais l'amour de charité qui est essentiellement l'amour d'un autre et exige donc la pluralité de personnes [2].

Qu'un tel amour de charité convienne à Dieu, c'est l'évidence même, déclarait-il, pour peu que l'on réfléchisse sur les exigences d'une bonté, d'une félicité, d'une gloire infinies :

Exigences de la bonté. — « La plénitude de la bonté ne peut être sans la plénitude de la charité, et, à son tour, la plénitude de la charité ne peut être sans la pluralité des personnes [3]. »

Exigences de la félicité. — « Rien de plus agréable que la charité : la nature et de multiples expériences l'attestent... Dans la souveraine félicité, il y aura donc charité ou amour d'un autre. » Bien plus, il y aura amour mutuel, car « le propre de l'amour et sa condition absolue est de vouloir être aimé par celui qu'on aime » [4].

Exigences de la gloire. — L'unité de personne en Dieu prouverait ou bien qu'il veut se communiquer et qu'il ne le peut pas, ou bien qu'il le peut et ne le veut pas. Dans le premier cas, il ne serait pas tout-puissant ; il manquerait de générosité dans le second. Mais dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, où serait la plénitude de sa gloire [5] ?

Richard croit avoir démontré la pluralité des personnes. Il va montrer maintenant qu'elles sont au nombre de trois. Fidèle à sa méthode, il s'adresse encore à la charité:

« Le plus haut degré de la charité paraît être de vouloir qu'un autre soit aimé autant qu'on l'est soi-même. Dans l'amour mutuel, surtout s'il est très ardent, rien de plus remarquable, rien de plus beau que de vouloir qu'un autre soit aimé autant que vous-même par celui que vous aimez et qui vous aime souverainement... C'est l'indice d'une grande faiblesse que de ne pouvoir supporter un associé dans l'amitié. Pouvoir souffrir un tiers est la marque d'une grande perfection. S'il est beau de pouvoir le souffrir, il est plus noble de l'accueillir gracieusement. Mais ce qu'il y a de plus beau, c'est de le chercher.... Donnons à l'être suprême ce qui est le plus beau ; donnons au Très Bon ce qui est le meilleur. Pour qu'elle atteigne à son plus haut degré, la perfection des deux personnes que nous avons vues tout à

1. Saint Augustin, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. x.
2. Rich. de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. III, cap. II (P. L., 196, 916).
3. Idem, *ibid.*, cap. III (P. L., 196, 916).
4. Idem, *ibid.*, cap. III (P. L., 196, 917).
5. Idem, *ibid.*, cap. IV (P. L., 196, 918).

l'heure s'aimant d'un amour mutuel requiert donc un associé à leur commune dilection. » Richard appelle cet associé : *condilectus* [1].

Nous avons parcouru les premières étapes de sa théorie si personnelle. Selon son habitude, il ne cite aucun auteur. L'influence du grand principe dionisien : « Le bien est extatique », est néanmoins reconnaissable dans le premier et le troisième arguments, mais volontiers, Richard fait cavalier seul : il ne s'astreint à suivre aucun docteur, ni même une route trop étroite, recourant ici à de fines observations psychologiques, plus loin aux principes métaphysiques, uniquement soucieux de scruter le mystère de la charité divine.

A son insu, il s'assurait par là les sympathies des disciples du Séraphique François d'Assise qui, « au seul nom d'amour de Dieu, était saisi, ému, enflammé » [2]. Alexandre de Halès réserva une place d'honneur dans son *Traité de la Trinité* aux intuitions du grand Victorin [3], sans leur reconnaître pourtant la valeur de preuves convaincantes et en les subordonnant au principe supérieur du bien extatique par nature.

Saint Bonaventure lui fut également très accueillant, mais sous les mêmes réserves. Il le nomme moins souvent que ne le fait son maître Alexandre, mais il est facile à celui qui connaît la doctrine de la retrouver dans des arguments tels que ceux-ci :

« La charité n'étant pas l'amour de soi mais d'autrui, elle requiert la pluralité. »

« La possession d'un bien n'étant agréable que si un compagnon la partage, la joie suprême exige une compagnie, et donc la pluralité [4]. »

« La souveraine béatitude exige dilection et condilection [5]. » On reconnaît ici la terminologie de Richard. « Condilection » désigne par conséquent non l'amour mutuel de deux personnes, mais un amour associé à leur commune dilection, partageant leur affection réciproque.

Art. II. — Argument de la perfection.

Les trois raisons de convenance qui viennent d'être étudiées rentrent sous le premier argument général de la béatitude. Le deuxième repose sur la perfection souveraine de Dieu.

« Il est de la perfection d'un être d'en produire un autre qui ait même

1. Rich. de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. VIII, cap. XI (P. L. 196, 922). — Sur le terme *condilectus*, cf. *ibid.* : « Summe ergo dilectorum, summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto *condilectum* requirat, pari concordia pro voto possideat. »

2. Saint Bon., *Legenda major*, c. XI (VIII, 53oa) : « Subito enim ad auditum amoris Domini excitabatur, afficiebatur, inflammabatur... »

3. Au sujet de l'influence de Richard de Saint-Victor sur Alexandre de Halès, cf. *Sum. Theol.*, éd. Quar., I, p. XXIX, XXXIV et suiv. ; — Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, étude IX, ch. I, a. 2, §1, p. 343.

4. *I Sent.*, d. 2, q. 2, fund. 1 (I, 53a).

5. *Ibid.*, q. 2 in corp. (I, 57a).

nature. Il faut donc qu'en Dieu il y ait multiplication. Comme elle ne peut avoir lieu selon une autre essence, elle se fera par la production d'une autre personne ou suppôt. »

« Si la perfection souveraine se trouve en Dieu, la personne qui produit, produira parfaitement et quant au mode de produire, et quant à celui qui est produit. Mais il n'y a que deux manières nobles de produire, puisque, selon le Philosophe, « tout agent agit ou par voie de nature, ou par voie de volonté ». Donc, en Dieu, il y production de ces deux manières, et non selon d'autres [1].

Après Denys et Richard, le Philosophe. Cet ordre même est suggestif : Denys, « qui fut formé, dit-on, par saint Paul » [2], a beaucoup plus d'influence qu'Aristote sur la pensée de saint Bonaventure. A ce païen, Dieu a pourtant donné des paroles de science [3] : notre Docteur se plaira à le reconnaître, au moment même où il aura à combattre l'influence de sa doctrine. Il a donc recours à ses lumières, mais sous le contrôle du don de sagesse départi à Denys.

Le grand philosophe païen avait distingué trois sortes de mouvements, le mouvement naturel, le mouvement volontaire et le mouvement violent. Ce dernier étant moins une action qu'une passion [4], il fallait réduire à deux membres l'énumération des mouvements ou actions. D'où la proposition : « Tout agent agit soit par nature, soit par volonté [5]. »

Alexandre, le premier, avait utilisé cet axiome pour fonder sa théorie rationnelle des processions divines ajoutant, comme vient de le faire saint Bonaventure son disciple, les spéculations d'Aristote à celles du Pseudo-Denys : « La bonté souveraine est comme la cause principale de la multiplication qui se fait en Dieu. La bonté est transcendante à la nature et à la volonté. Comme ce sont là deux principes, la bonté se trouvera en chacun d'eux... Elle se communiquera donc soit par voie de nature, soit par voie de volonté ou affection. Le premier mode de communication atteint sa plénitude et sa perfection dans la génération.... La bonté se communiquera encore par voie de volonté, car la communication du bien souverain doit être parfaite et elle ne le serait pas, si elle n'avait lieu de ces deux manières. La bonté se communiquera donc par voie de volonté, autrement dit par voie d'amour ou charité... La génération distingue numériquement le Père

1. *I Sent.*, q. 2, fund. 2 et q. 4, fund. 2 (I, 53a, 56b).

2. « Magis innitendum est dicto Dionysii, tum quia ipse didicit, sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit, sicut audivit ; tum quia... » *II Sent.*, d. 9. Praenotata ad calcem (II, 241b). — Cf. *Sermo I de Sancta Agnete* où saint Paul et le pseudo-Denys sont présentés comme maîtres en la sagesse divine (IX, 504b).

3. *De rebus theologicis*, sermo 4, n. 18 (V, 572).

4. « Omnis modus producendi nobilis ad istos duo reducitur, quia omne agens aut agit naturaliter, aut per voluntatem ; agens enim per violentiam, aut per fortunam est agens imperfectum et modus producendi minus nobilis. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, ad 3 (I, 196a).

5. Cf. *Lib. II Physic.*, text. 49, c. 5 ; — *III Ethic.*, c. de Voluntario. et *I Magnor. Moral.*, c. de Spontaneo.

et le Fils l'émanation par voie de volonté, distingue le Saint-Esprit du Père et du Fils [1] ».

En s'aidant du Philosophe, Alexandre de Halès avait complété l'enseignement de son maître, Richard de Saint-Victor, qui laissait trop dans l'ombre le nom de *Fils* donné à la deuxième Personne et par les Écritures et par la Tradition [2].

A l'aide du même principe, en insistant sur la libéralité, moyen de se communiquer propre à la volonté, le disciple d'Alexandre, Bonaventure, mettra en relief l'appellation de *Don*. Au témoignage de saint Augustin, c'est peut-être le seul titre que les anciens Pères aient attribué au Saint-Esprit [3]. Encore une fois, l'enseignement d'Aristote aura confirmé la tradition, la philosophie se sera faite la servante de la théologie.

Dans tout le *Traité de la Trinité* l'axiome du Stagyrite sera tenu en grand honneur. Il avait, sur les autres arguments, l'avantage de favoriser le respect du Docteur Séraphique pour la doctrine traditionnelle. Il ne pouvait être frappé de suspicion puisqu'il émanait d'un païen, et, indépendamment de sa valeur intrinsèque, il bénéficiait de la sûreté d'analyse et de l'autorité du Philosophe. Aussi cet argument est-il le seul que saint Bonaventure ait retenu dans le *Bréviloque*, pour démontrer l'existence en Dieu de deux processions : « Il n'y a que deux façons de procéder d'une manière parfaite, à savoir : par voie de nature et par voie de volonté. La première est la génération, la deuxième est la spiration ou procession [4]. »

Art. III. — Argument de la simplicité et primauté divines.

Les deux preuves fondées sur la simplicité et la primauté divines sont de même inspiration dionisienne et l'on peut les considérer comme n'en faisant qu'une.

« La simplicité, écrit saint Bonaventure, fait qu'une nature se trouve en plusieurs, comme on le voit dans l'universel. (Plus un concept est simple, plus nombreux sont les sujets en lesquels il se vérifie.) S'il se multiplie numériquement avec eux, c'est par un défaut de simplicité (inhérent à l'essence finie des choses créées, les seules qui tombent sous notre observation). En

1. *Sum. Theol.*, p. 1, inq. 2, q. 3, n. 317 (I, 465b). — Cf. *ibid.*, *Prologus*, p. xxxvi. —. Avant Alexandre, des Pères Grecs, saint Jean Damascène en particulier (*Fides orthod.*, lib. I. ; c. viii ; P. G., 94, 812) avaient distingué en Dieu une œuvre de nature et une œuvre de volonté, mais c'était pour opposer la génération éternelle à la création. On sait d'ailleurs que la tradition grecque ne connaît pas la procession du Saint-Esprit par voie d'amour, du moins sous la forme où l'expose l'école augustinienne. Cf. Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, t. II, étude 26, ch. II, art. I, § 2 (p. 467) et 2e série, étude 9, ch. II, § 5 (p 145).

2. Cf. Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, étude 11, ch. II, art. 1, § 2 et 3 (p. 369 suiv.).

3. « De Spiritu Sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus (quam de Patre et de Filio)... nisi quod eum donum Dei esse praedicant. » S. Aug., *de Fide et Symbolo*, c. 9, n. 19.

4. *Brev.*, p. 1, c. 3, n. 2 (V, 211b).

Dieu la simplicité étant sans défaut, l'essence se trouvera en plusieurs, tout en demeurant pure de numération. Donc il y aura plusieurs personnes en Dieu [1]. »

Simplicitatis est quod aliqua natura sit in pluribus. Pour justifier cette affirmation, notre docteur se contente d'en montrer la vérification dans la notion universelle qui se réalise en autant plus d'individus qu'elle est plus simple.

Il ne prend même pas la peine d'illustrer par un exemple quelconque l'axiome qui est à la base de l'argument suivant, celui qui se tire de la primauté divine. Voici, en effet, comment il le formule : « Plus un être est premier, plus il est fécond et principe d'autres êtres. De même donc que l'essence divine, parce qu'elle est première, est principe des autres essences, ainsi la personne du Père, parce qu'elle est première, ne procédant pas d'une autre, sera principe et féconde par rapport aux autres personnes. Mais la fécondité qui est en Dieu vis-à vis de Dieu est nécessairement en acte. Il y a donc plusieurs personnes en Dieu [2]. »

Quanto aliquid prius, tanto fecundius est et aliorum principium. Cet axiome surprend à première vue. Saint Bonaventure le considère néanmoins comme certain et n'ayant besoin d'aucune démonstration. « Il y a, dit-il, identité entre premier et principe, comme c'est évident et comme l'affirme le Philosophe. Mais un être est-il premier parce qu'il est principe, ou, au contraire, est-il principe parce qu'il est premier ? » Entre les deux alternatives, plus d'un penseur choisirait la première : « Un être est premier parce qu'il est principe. » Saint Bonaventure opte sans hésiter pour la deuxième : « Il est évident, dit-il, qu'un être est principe parce qu'il est premier [3]. »

Evidente, cette proposition l'est en effet, si l'on se place, comme le Docteur Séraphique, dans la perspective de la métaphysique dionisienne. La bonté est le plus intime caractère de l'être. Elle le porte à se diffuser, à se répandre, à se donner, introduisant en lui une émanation et, par suite, une distinction numérique entre le principe et le terme de cette émanation. L'unité transcendantale de l'être ainsi considéré participera, en raison de son identité avec lui, à sa tendance « extatique », à son besoin de produire hors de soi. Le « Un » sera naturellement principe du nombre et si l'on veut marquer la relation qu'il porte en son sein, on le désignera plus exactement par le nombre ordinal « *Premier* » que par le nombre cardinal « Un ». D'où les axiomes : « Un être est principe parce qu'il est premier. La raison de primauté est raison d'être principe, de posséder la fécondité. — Plus un être est premier, plus il est fécond et principe [4]. »

En somme la simplicité et la primauté ne fournissent pas deux preuves

1. *I Sent.*, d. 2, q. 2, f. 3 (I, 53a).
2. *Ibid.*, f. 4 (I, 53a).
3. *Ibid.*, d. 27, p. 1, q 2, ad 3, Postremo... (I, 472a).
4. *Ibid.* « Aliter tamen... » (I, 470 et suiv.) ; — *I Sent.*, d. 11, q. 2 (I, 215b) ; — *I Sent.*, d. 11, q. 2, f. 4 (I, 53b).

foncièrement distinctes des précédentes. Elles sont plutôt deux manières nouvelles de présenter la tendance à se répandre, d'autant plus intense que l'être est plus simple ou qu'il est premier [1].

Art. IV. — Récapitulation.

C'est donc le principe dionisien du bien extatique par nature que nous venons de voir exposé sous quatre aspects différents. Il est sous-jacent à toute cette démonstration rationnelle de la Trinité.

L'exactitude de cette interprétation est confirmée par un passage de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* qu'il nous faut rapporter ici. Le bien y est désigné comme le plus solide fondement que puisse trouver un esprit désireux de s'élever à la contemplation des processions divines : *Contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum.*

« Le meilleur est tel qu'on n'en a pas une idée exacte, si on ne le conçoit pas trine et un. En effet, puisque *le bon est diffusif de lui-même*, le souverainement bon sera souverainement diffusif de lui-même... »

Et après avoir développé cette thèse, le Docteur Séraphique continue : « Si des yeux de l'esprit vous pouvez fixer la bonté intègre qui est *l'acte pur du principe aimant d'un amour gratuit dû et mixte*, — *la diffusion parfaite par voie de nature et de volonté* (à savoir la diffusion par manière de Verbe en qui tout est dit et par manière de Don en qui tout est donné), — alors vous êtes à même de voir que la souveraine communicabilité du bien exige la trinité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint [2]. »

Dans les deux définitions de la bonté que nous avons soulignées, se reconnaissent aisément les deux premiers arguments étudiés tout à l'heure. « L'acte pur du principe aimant d'un amour gratuit, dû et mixte » nous ramène à Richard de Saint-Victor. « La diffusion parfaite par voie de nature et de volonté » nous rappelle l'analyse d'Aristote et son axiome fécond. Il figure seul dans la synthèse théologique du *Bréviloque* et nous le retrouverons au premier plan lorsque nous traiterons de la procession du Saint-Es-

1. « Quanto aliquid est simplicius, tanto est potentius in virtute. » *I Sent.*, d. 8, p. 2, q. 1, f. 4 (I, 165a). — « Principia quanto sunt priora, tanto potentiora. » *I Sent.*, q. 27, p. 1, q. 1, ad 3 : *Movet etiam verbum Philosophi...* (I, 471a).

2. « Contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum. Vide igitur et attende quoniam optimum (est illud) quod simpliciter est, quo nihil melius cogitari potest ; et hoc tale sic est quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse, sic est quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam « bonum dicitur diffusivum sui », summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, *naturalis et voluntaria*, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta... Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quæ est actus purus principii caritative diligentis amore *gratuito* et *debito* et *ex utroque permixto*, quæ est diffusio plenissima per modum *naturæ* et *voluntatis* quæ est diffusio per modum Verbi in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cœtera dona donantur, potes videre per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti. » *Itin.*, c. 6, n. 1 et 2 (V, 310b suiv.).

prit. Mais, dans la théorie de saint Bonaventure comme dans celle de son maître Alexandre, Aristote est au service de Denys. Son axiome : « Tout agent agit par voie de nature ou par voie de volonté » est ordonné à l'utilisation pratique du principe supérieur : « Le bien est extatique. »

En déclarant que la contemplation du bien est le plus sûr moyen de s'élever à celle de la Trinité, saint Bonaventure prenait nettement position entre les divers systèmes élaborés par l'esprit humain pour coordonner, synthétiser les données de l'Écriture et de la Tradition concernant le grand mystère. Saint Thomas ramène à trois les théories ainsi constituées. « Pour démontrer la trinité des personnes, dit-il, quelques auteurs ont raisonné sur l'infinité de la bonté divine qui se communique elle-même d'une manière infinie dans la trinité des personnes. D'autres s'appuient sur ce principe qu'un bien possédé ne rend heureux que si on le partage. Quant à saint Augustin, au X[e] livre *De Trinitate*, chap. 11, il explique la trinité des personnes en partant de la procession du verbe et de l'amour en notre âme, et c'est la voie que nous avons suivie nous-même [1]. »

La première « voie » est maintenant facile à identifier : c'est celle qu'a choisie le Docteur Séraphique à la suite d'Alexandre de Halès. Elle est à tendance métaphysique, comme celles des Pères Grecs. Nous aurons l'occasion de relever d'autres points de contact entre leur pensée et celle de l'école franciscaine. Cet accord s'explique en grande partie par l'influence qu'ils ont exercée sur les principaux maîtres de saint Bonaventure en cette matière : Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès [2].

La deuxième « voie » est celle qu'inaugura le génie mystique du célèbre prieur de Saint-Victor. Saint Bonaventure la connaît. Il y recourt même fréquemment, sans adopter toutefois une terminologie qui, par endroits, est défectueuse, Richard l'avouait lui-même [3].

La troisième « voie », inconnue à l'Eglise grecque, fut tracée dans ses grandes lignes par saint Augustin. S'appuyant sur l'Écriture qui nous apprend que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il avait cherché et trouvé, dans le jeu de nos facultés, une imitation des processions divines. En adoptant cette théorie, Pierre Lombard assura son succès en Occident. Saint Thomas allait, à l'aide de la philosophie d'Aristote, apporter aux spéculations de saint Augustin des précisions nouvelles.

« Puisque saint Bonaventure commentait le livre des *Sentences*, il devait nécessairement étudier la théorie augustinienne. Il enseigne en effet qu'on

1. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 32, a. 1, obj. 2.

2. Au sujet de l'influence des Pères Grecs : 1° sur Richard de Saint-Victor, cf. Th. de Régnon, *op. cit.*, 2[e] série, étude X, ch. 1, § 5 et ch. III, § 10 (p. 240 et 289) ; — 2° sur Alexandre de Halès, cf. *ibid.*, étude XI, ch. 1, art. III (p. 355 suiv.).

3. Cf. Rich. de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. V, cap. XX (P. L., 196, 964) : « Ne autem aliquis nos parum intelligat, et ea propter inconsulte reprehendat in eo quod *gratuitum* vel *debitum* posuimus, non nos utique latet quod hoc non semper sub eadem significatione accepimus... Nemo autem miretur, nemo indignetur, si ea quae sentimus, verbis eloquimur quibus possumus. » Saint Bonaventure explique la terminologie incriminée dans *I Sent.*, d. 10, a, 1. q. 3, ad 4 (1, 199b).

peut remonter de l'âme à la Trinité : le concept mental correspondant au Verbe et l'amour au Saint-Esprit... D'ailleurs, comme saint Augustin et saint Thomas, il déclare qu'il n'y a là qu'une image du Mystère, image plus belle que toute autre, parce qu'elle est tirée de la créature privilégiée...

« Mais tandis que l'école de saint Augustin choisit le fait psychologique pour base de la théorie relative aux processions divines, le Docteur Séraphique en fait usage uniquement comme d'un exemple, et en confirmation d'une doctrine fondée sur un principe plus général qu'il tient de son maître [1]. »

Ce qui l'a porté à préférer la voie métaphysique à la voie psychologique, ce n'est point, semble-t-il, le poids des autorités, puisque nous voyons de part et d'autre des noms qu'il vénérait profondément. Le motif de ce choix, il faut le chercher plutôt dans les tendances de son esprit.

Affirmation paradoxale au premier abord. L'exemplarisme, qui commande toute sa philosophie, ne devait-il pas l'incliner à chercher, comme saint Augustin, une image de la Trinité dans la plus noble de ses représentations, dans l'âme humaine ? Saint Bonaventure, il est vrai, ne pouvait négliger, ne négligea pas des spéculations qui s'accordaient si bien avec l'ensemble de sa théologie. Nul docteur de l'Église ne scruta avec autant d'amour, et avec autant de bonheur, les problèmes qui ont trait à l'exemplarisme divin. Il le devait d'ailleurs à la mémoire du thaumaturge qui le rendit à la vie, alors qu'il était encore enfant, et qui, plus tard, lui apparût comme l'idéal, le modèle de la perfection chrétienne. A l'exemple de son bienheureux Père saint François, il recherchait avidement, et dans toutes les créatures, les vestiges du Créateur, mais il avait sa manière. Il mettait en œuvre dans cette recherche des principes métaphysiques qui auraient, à coup sûr, déconcerté l'homme simple et sans lettres que voulût être le Poverello. Qu'on lise seulement quelques pages de son *Itinéraire de l'âme à Dieu*, — itinéraire deux fois sien : il le traça et il le suivit, — et l'on se demandera comment ces « spéculations », tour à tour amples et subtiles, ont pu être présentées comme le moyen de parvenir à l'extase dont fut favorisé le bienheureux François, le jour où il reçut les sacrés stigmates sur le mont Alverne [2]. Manifestement, saint François s'élevait à la contemplation sans recourir à d'aussi savantes considérations. Chez saint Bonaventure, il y a donc eu une transposition : la science a remplacé l'ascèse. Né métaphysicien il a besoin de l'étude, il ne se meut à l'aise que sur les hauteurs. S'il est exemplariste, c'est, avant tout, dans les lois qui régissent les essences particulières qu'il recherchera les vestiges du Dieu un et trine. Dégagés des contingences de l'individuel, les principes reflètent avec plus de netteté les magnificences de Dieu. Telle est sans doute une des raisons qui lui ont fait préférer, pour la démonstration rationnelle de la Trinité, la voie métaphysique à la voie psychologique de saint Augustin.

1. Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, étude XI, ch. XII, art. 1, § I (p. 459).

2. « In cujus consideratione (visionis scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi) statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et *viam per quam pervenitur ad eam.* » *Itin.*, Prol., n. 2 (V, 295b).

Cette préférence, il la conservera et l'affirmera, sans arrogance mais avec netteté, dans les fameuses conférences *in Hexaëmeron*, au temps des luttes doctrinales. Devant un auditoire composé de quelques bacheliers ou maîtres en théologie et de 160 frères environ, il résumera les considérations de saint Augustin sur l'âme image de Dieu, mais ajoutera incontinent : « Tel est le miroir proposé par Augustin : *hoc est speculum Augustini*. Pour nous, *fidèles à nos docteurs*, recueillons avec Ruth les épis qu'ont laissés les moissonneurs [1]. » Et il développe sa théorie métaphysique avec une déconcertante prodigalité d'arguments.

Remarquons encore que saint Bonaventure n'était guère porté à l'introspection. Les analyses psychologiques qui constituent le fond des œuvres de saint Jean la Croix lui sont à peu près inconnues. Il est le métaphysicien de la mystique chrétienne [2] : le Docteur de *la Nuit Obscure* en est le praticien.

Sa méthode, il nous l'a livrée, lorsque, voulant rédiger une toute petite somme théologique, le *Bréviloque*, il s'est imposé de ne recourir jamais qu'au premier principe pour justifier le dogme ou en montrer l'harmonie [3]. Et c'est cette méthode qui nous a contraint de remonter jusqu'à sa théorie des processions divines pour comprendre sa théologie du Don Incréé et celle des Dons du Saint-Esprit. Le meilleur interprète de sa pensée, M. É. Gilson, l'écrivait récemment : « Dans une doctrine telle que celle de saint Bonaventure, la systématisation... est telle que la notion même de fragment en arrive à ne plus avoir aucun sens. On ne peut qu'apercevoir dans son entier l'économie générale de la doctrine ou n'en rien voir [4]. »

1. « Hoc est speculum Augustini. Sed nos cum Ruth colligamus spicas post messores *secundum doctores nostros*. » *In Hex.*, col. 11, n. 4 (V, 381a). — Pour la composition de l'auditoire, cf. l'*additamentum* du transcripteur (V, 450b).

2. « Une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme ultime vers lequel a toujours tendu cette pensée. » E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. I, p. 88.

3. « In assignatione rationum in omnibus quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio. » *Brev.*, Prol., § 6, n. 6 (V, 208b).

4. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. XV, p. 460

CHAPITRE II

PROCESSION ÉTERNELLE ET PROPRIÉTÉS DU DON INCRÉÉ

« Il n'y a que deux façons de procéder d'une manière parfaite, à savoir ; par voie de nature et par voie de volonté. La première est la génération ; la deuxième est la spiration ou procession. »

Après avoir entendu l'exposé de cette thèse, on pourrait être étonné de rencontrer, en abordant le traité du Saint-Esprit [1], une question ainsi formulée : « Y a-t-il en Dieu une procession par voie de libéralité ? » On s'attendait à lire : « par voie de volonté ». Cette substitution n'est point le fait d'une négligence ou d'une distraction ; il suffit d'une lecture superficielle de cet article pour s'en convaincre. En plusieurs passages, le mot « libéralité » est considéré comme synonyme de *volonté*. Saint Bonaventure écrit par exemple [2] : « La volonté *ou* libéralité est principe de deux manières... »

Il est absolument indispensable à notre étude d'atteindre la raison foncière de cette équivalence. Nous y parviendrons en analysant et en rapprochant les diverses acceptions du mot *liberalitas* dans la terminologie bonaventurienne.

Art. I. — Diverses acceptions du mot « liberalitas ».

Le plus souvent il est synonyme de *largitas* et, comme le terme français « libéralité », il désigne cette disposition d'âme qui porte à donner avec promptitude et générosité [3]. La libéralité suppose que celui qui donne n'est aucunement redevable envers celui qui reçoit, ou tout au moins que le donateur n'agit pas comme poussé par une dette de justice ou de reconnaissance. Elle ne cherche point la récompense. A son propre intérêt, elle préfère le bien commun [4].

1. *I Sent.*, d. 10 à 18 (I, 194 à 335).
2. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, ad 2 (I, 195b).
3. *II Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, f. 2 (II, 531b) : « Ad excellentiam enim liberalitatis non solum facit dare multa et magna, sed etiam dare velociter. »
4. « Dat (amor) ex mera liberalitate, ita quod nulla est exigentia sive debitum meriti vel

Ainsi entendue, la libéralité est vertu morale ou attribut divin. Vertu morale, elle réside dans la volonté qu'elle perfectionne et rectifie. Attribut divin, elle est cette même vertu poussée à son plus haut degré de perfection [1]. Celui qui ne peut rien recevoir parce qu'il possède toutes choses en abondance est nécessairement désintéressé dans ses dons. Selon la parole de saint Jacques [2], « il donne à tous avec largesse, sans rien reprocher ». Sa libéralité respecte l'ordre de sa sagesse, sauvegarde les droits de sa justice, n'épuise aucunement les trésors de sa bonté [3].

Une deuxième acception du mot *liberalitas* et de ses dérivés les rattache directement à leur racine commune. Ils expriment alors l'idée de *liberté*. « Dieu, dit saint Augustin [4], a jugé qu'il était plus honorable pour ses serviteurs de le servir librement — *si ei liberaliter deservirent* — ce qu'ils ne pourraient faire s'ils y étaient poussés par la nécessité. » Saint Bonaventure, ayant à analyser ce texte, n'est nullement surpris du sens donné à ce mot. Il fait simplement remarquer que, dans le Christ, la liberté humaine est exempte de l'imperfection qu'elle a selon la loi commune. En Lui, comme en Dieu, elle est à tout jamais fixée dans le bien [5].

En d'autres passages, le contexte oblige d'interpréter le mot *liberalitas* dans un sens plus général, impliquant les deux acceptions précédemment exposées. Il désigne alors la volonté considérée comme libre et portée à se répandre, à s'épancher, à se donner. Voici un exemple typique de cette troisième acception :

Nullum obsequium est meritorium apud Deum, nisi quod fit liberaliter ; *sed nihil fit liberaliter, nisi quod fit ex amore, quoniam amor est donum, in quo omnia alia dona donantur : si ergo efficacia merendi consistit in liberalitate, et liberalitas primo et principaliter reperitur in motu caritatis et amoris* ; *videtur... quod motus caritatis primo et principaliter sit meritorius* [6].

Ce serait ne tenir aucun compte du contexte et réduire cet argument à un tissu d'équivoques que de voir, sous les termes de *liberaliter, liberalitas*, tantôt le concept de liberté, tantôt celui de libéralité. Le contexte immédiat met l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, mais la suite du raisonnement ne permet pas de les dissocier. Ces deux notions, d'ailleurs, sont connexes,

naturae. » *I Sent.*, d. 6, q. 1, ad 4 (I, 126b). « Quantumcumque debeatur, dum tamen debitum non attendatur, non minuitur ratio liberalitatis. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q 3, ad 2 (I, 199b). — « Bona voluntas quae mercedem non intuetur... quamvis sine mercede non possit servire, tamen... liberaliter deservit... » *IV Sent.*, d. 25, a. 1, q. 4, ad 5 (IV, 648b). — « Amor caritatis liberalis est, et non quaerit quod suum est, sed bonum commune. » *II Sent.*, d. 38, a. 1, q. 4 (II, 888b).

1. *I Sent.*, d. 45, a. 1, q. 1, f. 6 (I, 798b) ; — d. 10, a. 1, q. 1, f. 3 (I, 195a) ; — *III Sent.*, d. 33, q. 3, ad 3 (III, 718a).

2. Cf. *III Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1, ad 4 (III, 814b) et d. 13, dub. II (III, 292a) citant *Jac.*, I, 17.

3. Cf. *II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 2, ad 4 et ad 5 (II, 134b) et *Solil*, cap. 2, n. 19 (VIII, 52a).

4. Saint Aug., *De vera religione*, 14, 27.

5. *III Sent.*, d 12, a. 2, q. 1, ad 2 (III, 267a).

6. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, f. 5 (III, 602b).

s'appellent mutuellement comme l'insinuent et l'identité du terme qui les exprime en latin et la communauté de racine des mots qui les traduisent en notre langue.

Comme vertu morale, la libéralité suppose la liberté. Réciproquement la liberté inclut la libéralité. Que serait une volonté libre renfermée en elle-même, ne pouvant se répandre au dehors, déterminée à jouir en égoïste de son bien ou à ne chercher que son intérêt propre ? C'est donc à bon droit que l'usage a tiré d'une même racine les mots qui expriment la liberté et la libéralité et que saint Bonaventure a unis sous un même terme des notions si étroitement liées.

A l'exemple qui vient d'être donné on pourrait en ajouter beaucoup d'autres. Mais pourquoi insister ? Le Docteur Séraphique a lui-même mis en relief les deux aspects sous lesquels il envisage la faculté qu'il nomme *libéralité*, en les dédoublant pour mieux les faire connaître : *Per modum liberalitatis, emanare est dupliciter : aut sicut volitum, aut sicut ratio volendi* (= 1er aspect), *sive aut sicut donatum aut sicut ratio donandi* (= 2e aspect) [1].

C'est selon cette acception de volonté libre et tendant à se répandre en générosité qu'il faut prendre sa formule : *procéder par voie de libéralité*. Il la préfère ordinairement à l'expression plus aristotélicienne : *procéder par voie de volonté*. Il dira quelquefois dans le même sens : *procéder par voie de volonté libérale*, ou *par voie de libéralité et volonté* [2].

Art. II. — Procession d'un don en Dieu.

Nous pouvons maintenant aborder, sans craindre l'équivoque, la démonstration rationnelle de la procession du Saint-Esprit. Est-il nécessaire d'admettre en Dieu une personne procédant par voie de libéralité et méritant par suite l'appellation de Don ? Oui, car l'amour qui est en Dieu exige une telle procession. Il faut en effet attribuer à Dieu l'amour le plus parfait possible. Ce ne sera pas l'amour de soi, mais l'amour mutuel, qui lui est supérieur. La perfection de cet amour mutuel exige que les deux personnes qui en jouissent fassent partager leur bonheur à un tiers : garder jalousement pour soi le plaisir que procure l'amour est la marque d'un amour sensuel. Si donc l'amour qui est en Dieu est parfait, il y aura en lui une personne partageant l'amour mutuel du Père et du Fils. Cette participation supposant la libéralité, nous pouvons dire qu'il y a en Dieu une procession par voie de libéralité et par suite une personne qui mérite l'appellation de Don [3].

1. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, ad 1 (I, 195b).

2. Les expressions qui désignent le mode de procéder propre au Saint-Esprit sont très variées. *Per modum liberalitatis* est le plus souvent employé. On trouve encore : *per modum amoris* ; *per modum liberalis voluntatis ; per modum liberalitatis et amoris ; per modum voluntatis ; per liberalitatem* (I, 195a).

3. « Perfectior est dilectio mutua quam reflexa, et perfectior adhuc mutua communicata quam non communicata, quia talis, scilicet non communicata, videtur sapere amorem libi-

L'argumentation est serrée, mais le moyen de résumer en quelques lignes les mystiques envolées de Richard de Saint-Victor ! Comme son maître Alexandre, saint Bonaventure reconnaît une certaine valeur aux spéculations du célèbre prieur. Il les avait déjà résumées dans son *Traité de la Trinité*, il les mentionnera encore d'autres fois, évitant d'employer une terminologie défectueuse sans la reprocher à son auteur.

Quel que soit le crédit de Richard, saint Bonaventure préfère, à ses intuitions de mystique, l'analyse d'Aristote qui va lui permettre d'atteindre jusqu'à la raison propre de la procession du Saint-Esprit.

Dans les créatures, l'observation nous fait discerner deux sortes d'émanations ou processions. La première a lieu par voie de nature : la génération du fils par le père en est un exemple. La deuxième se fait par voie de volonté : ainsi le don procède du donateur. Puisque tout ce qu'il y a de perfection dans la créature doit être attribué au Créateur, il faut reconnaître que ces deux sortes d'émanations se réalisent en lui [1].

On arrive à la même conclusion en partant de ce fait qu'il y a en Dieu nature et volonté. En effet la volonté est perfectionnée par la libéralité comme la nature par la fécondité ou génération. Or la nature ne peut recevoir la perfection qui lui est propre sans qu'il y ait production d'une personne par une autre personne. Pour la même raison la volonté ne pourra recevoir la perfection de la libéralité sans qu'il y ait production d'une personne par une autre personne [2].

Au centre de cette argumentation nous voyons ériger en principe cette affirmation : *Sicut naturam perficit fecunditas, ita voluntatem summa liberalitas.* Il faut que nous en pénétrions tout le sens, car nous atteignons ici la raison propre de cette émanation : *haec est ratio propria hujus emanationis* [3].

Le bien, avait écrit Denys, trouve sa gloire et sa perfection à se communiquer [4]. Mais le bien ne pourra se communiquer que par ce qui peut être principe d'émanation, c'est-à-dire, selon l'axiome d'Aristote, par la nature ou par la volonté. La diffusion du bien, son « extase », sera qualifiée, déterminée par chacun de ces deux principes : elle se nommera fécondité, ou, plus stricte-

dinosum : ergo, si in Deo est summa dilectio et summa delectatio et beatitudo non est ibi persona quae mutuo non ametur sed cui amor mutuus communicetur ; sed communicatio amoris mutui est per liberalitatem, ergo, etc. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, f. 1 (I, 195a).

1. « Item in his inferioribus duplex invenitur modus procèdendi nobilis, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis : primo modo emanat filius a patre, secundo modo, donum a datore : sed omne quod nobilitatis est in creatura, est attribuendum Deo ; ergo, etc. » *Ibid.*, f. 2 (I, 195a).

2. « Item, in Deo est ponere naturam et voluntatem et sicut natura perficit fecunditas, ita voluntatem summa liberalitas ; sed natura perfecta fecunditate producit persona aliam personam : ergo pari ratione voluntate perfecta liberalitate, producit persona aliam personam : et sic, etc. » *Ibid.*, f. 3 (I, 195a). — Comment le Don qui procède en Dieu est personnel, subsistant, nous n'avons pas à l'établir ici. Saint Bonaventure lui-même renvoie implicitement aux passages de son *Commentaire* où il a montré que la génération introduit en Dieu une distinction réelle non de nature, mais de personne : *ergo pari ratione...*

3. *Ibid.*, *in corp.* (I, 195b).

4. Cf. *De cael. hier.*, cap. IV, n. 1. — *De div. nom.*, cap. IV, n. 1.

ment, génération dans le premier cas, libéralité dans le second. Nature et volonté trouvant elles-mêmes leur gloire et leur perfection à servir l'expansivité native du bien, nous pouvons affirmer que la volonté est ennoblie par la libéralité, comme la nature par la génération.

Reprenons maintenant notre argument. En Dieu, il y a nature et volonté. La perfection de la fécondité ne peut leur faire défaut. De même que la fécondité de nature ou génération introduit en Dieu une distinction personnelle entre celui qui engendre et celui qui est engendré, ainsi la fécondité de volonté ou libéralité distinguera personnellement le Don d'avec son principe.

Art. III. — Le Don de Dieu est amour.

La libéralité divine trouve sa perfection à produire un Don personnel. Pouvons-nous pénétrer la nature intime de ce Don, savoir en quoi il consiste ? Oui, répond le Docteur Séraphique, car le Don de la libéralité divine ne peut être qu'amour. En effet, une émanation par voie de libéralité ne peut avoir lieu que de deux manières. Ce qui émane de la volonté est soit un objet donné libéralement, soit le principe de la donation, c'est-à-dire l'amour. La première émanation, extrinsèque à l'agent, est ontologiquement inférieure à la seconde : « La façon de donner, a dit un poète, vaut mieux que ce qu'on donne. » Saint Bonaventure avait, avant lui, distingué, en tout don créé, « la façon de donner » et « ce qu'on donne », et, mieux que lui, il avait marqué la supériorité du premier élément sur le second : *Copiosius namque donat, qui ex majori corde donat.* En théologien, il insiste sur leur distinction. La libéralité s'ajoute comme accident à l'objet de la donation. Elle ne procède pas par elle-même, mais par le moyen de l'objet donné, par autre chose : c'est dans ce sens que les créatures procèdent de Dieu par voie de libéralité. La deuxième émanation est intrinsèque à l'agent et se termine à l'amour, principe de toute donation, car on ne donne vraiment que lorsqu'on donne par amour. La libéralité n'est pas quelque chose d'adventice à l'amour, mais elle le constitue essentiellement. Selon ce second mode d'émanation, elle ne procède donc pas par autre chose, mais par elle-même [1].

Des deux modes possibles de procession par voie de libéralité, le deuxième seul convient à Dieu. Une personne divine, en effet, ne peut procéder par autre chose, le rôle d'accident étant incompatible avec sa qualité de personne. Elle procèdera nécessairement par elle-même et, par conséquent, comme amour [2].

On peut encore démontrer que le Don Incréé, émanation de la volonté divine, est amour en recourant plus explicitement à l'expérience psychologique. S'il y a en Dieu une procession par voie de volonté libérale, nous devons lui accorder les attributs de primauté et de prééminence qui convien-

1. Cf. *I Sent.*, d. 6, q. 3 (I, 129b) ; — d. 10, a. 1 q. 1, ad 1, et ad 3 (I, 195b. — 196 a) ; — *Comment. in Ev. Lucae*, c. XXI, n. 4 (VII, 521a).
2. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 2 (I, 197a).

nent à tout ce qui est proprement divin. Ces attributs, nous les connaissons par l'analogie des créatures, en l'espèce par l'analogie de l'âme humaine. Or la première et la plus noble émanation par voie de volonté libérale est celle de l'amour. L'amour est la première de nos affections et la racine de toutes les autres, comme le démontre saint Augustin en plusieurs endroits, surtout dans le quatorzième livre de la *Cité de Dieu*. L'amour est aussi la plus noble de toutes nos affections parce qu'il tient davantage de la libéralité. C'est le don dans lequel sont donnés tous les autres dons et dans lequel consistent toutes les délices d'une substance spirituelle : voilà pourquoi, parmi les choses créées, rien n'est aussi délicieux que l'amour mutuel, et pourquoi, sans amour, il n'y a pas de plaisir. Aussi le Philosophe dit-il de l'amitié qu'elle est, ou la béatitude même, ou du moins toujours accompagnée de béatitude. Concluons que s'il existe en Dieu une émanation par voie de libéralité, il est nécessaire qu'elle soit première et très parfaite ; par conséquent il est nécessaire qu'elle soit par voie d'amour [1].

Saint Bonaventure a fait d'abord appel à l'observation psychologique. Abandonnerait-il sa théorie métaphysique pour la « voie » de saint Augustin ? Nullement. Traitant de la volonté divine, il ne peut en connaître l'activité qu'en la comparant à ce qui en est ici-bas la plus noble image, à la volonté humaine. Et voilà pourquoi il nous invite à « regarder dans l'âme », suivant son expression. Mais cette prise de contact avec la réalité ne lui est point interdite par sa méthode. Il peut, sans déroger, recourir à l'expérience, comme saint Thomas peut faire appel aux principes métaphysiques sans abandonner pour autant la voie psychologique de l'évêque d'Hippone. Au reste, ni l'un ni l'autre de ces grands docteurs n'a voulu, en choisissant une voie, jeter l'anathème sur les autres. C'est ainsi que dans la question que nous analysons, le Docteur Séraphique résume, dans le premier « fondement », la théorie augustinienne de la connaissance demeurant imparfaite si elle n'est accompagnée d'amour [2]. Il semble toutefois ne l'avoir mentionnée que pour être complet. A l'encontre des deux arguments que nous venons de développer, ce fondement ne se rattache ni à ce qui précède, ni à ce qui suit.

Deux arguments, avons-nous dit. C'est mal s'exprimer, car le dernier contient à lui seul deux raisons de convenance distinctes, et la plus importante des deux n'est pas celle qui, reposant directement sur l'observation psychologique, nous a valu une digression sur la diversité des « voies ».

Après avoir affirmé, sur l'autorité de saint Augustin, la primauté de l'amour par rapport aux autres affections de l'âme, le Docteur Séraphique montre comment l'amour est la plus noble de nos dispositions par une considération qui échappe aux contingences de l'ordre créé : *plus tenet de ratione liberalitatis*.

La libéralité ne lui est pas quelque chose d'adventice, d'accidentel : l'amour

1. *I Sent., in corp.* (I, 197b).
2. *Ibid.*, f. 1 (I, 197a).

véritable est essentiellement libéral [1]. A son degré de libéralité, on pourra mesurer sa pureté, sa noblesse [2]. Il n'est pas un don au sens d'objet de donation, mais la libéralité même, la raison de donner, le principe de toute donation ultérieure, la source de toute libéralité [3]. Tous les autres dons le supposent car « on ne donne vraiment que lorsqu'on donne par amour » [4]. Tel est l'un des deux sens de la célèbre formule de saint Augustin [5] : « L'amour est le don en qui tous les autres sont donnés. »

Art. IV. — Le Don de Dieu est amour mutuel.

La recherche du don le plus noble nous a conduit à l'amour ; nous en avons conclu que le Don qui procède en Dieu était amour. En appliquant à l'amour cette même méthode qui consiste à attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus parfait, nous arriverons à nous faire de ce Don une idée plus exacte en démontrant qu'il est nécessairement amour mutuel.

Ici encore la parole est à Richard de Saint-Victor. Il a démontré que nul amour n'est parfait s'il n'est réciproque. Celui qui ne rend pas amour pour amour est un méchant ou un ingrat. Comme on ne peut admettre de pareilles imperfections en Dieu, il faut bien reconnaître que le Don qui procède en lui procède comme Amour mutuel. Selon le mot de saint Jérôme, le Saint-Esprit est donc l'amour que le Père a pour le Fils et le Fils pour le Père [6].

Comment ! dira-t-on, l'Esprit-Saint serait l'Amour réciproque de ces deux personnes divines ? Mais c'est oublier qu'en dépit des apparences l'amour mutuel désigne deux actes d'amour ! c'est dire qu'il y a en Dieu, puisque son amour mutuel est subsistant, au moins deux personnes procédant comme amour, deux Esprits-Saints ! On ne peut donc pas affirmer avec saint Jérôme que l'Esprit-Saint est l'Amour que le Père a pour le Fils et que le Fils a pour le Père.

La réponse de saint Bonaventure à l'objection est plutôt évasive. Il est vrai, dit-il, que l'amour mutuel désigne en réalité deux actes d'amour, mais seulement lorsque les affections de ceux qui aiment sont distinctes, ce qui n'est pas en Dieu [7]. N'est-ce pas recourir au fameux adage : « Toute comparaison est boiteuse », et dire à l'objectant : « Votre comparaison défaut précisément par le côté où elle devrait être forte », ce que notre Docteur ne démontre que plus loin, lorsqu'il explique comment le Père et le Fils sont principe unique du Saint-Esprit.

1. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 2, ad 4 (I, 326a).
2. Cf. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3, ad 3 (I 199b). — *Ibid.*, q. 2, ad 5-6 (I, 198b).
3. Cf. *I Sent.*, d. 6, q. 3 (I, 129b) ; — d. 10, ad 1, ad 3 (I, 195b-196a) ; — d. 45, a. 1, q. 1, f. 6 (I, 798b).
4. « Nihil enim proprie donatur nisi ex amore. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1, f. 2 (I, 197a). Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 1, f. 3 (I, 323a).
5. Cf. *ibid.*, f. 1. (I, 323a) ; *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, f. 2 et in corp (I, 197a-198a) ; d. 14, a. 2, f. 3 (I, 249a) ; *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, f. 5 (III, 602b).
6. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3, f. 3, 4 et 1 (I, 199a).
7. Cf. *ibid.*, obj. 3 et ad 3 (I, 199a et b).

On objecte encore que si l'amour du Fils pour le Père est exigé par la gratitude, il manque de cette spontanéité, de ce désintéressement, de cette libéralité, en un mot, qui mesurent la noblesse d'une affection.

L'amour, répond le Docteur Séraphique, peut être libéral même lorsqu'il est exigé par l'ordre. Il suffit que celui qui aime n'agisse point comme débiteur, qu'il fasse abstraction de sa dette. Son affection sera désintéressée, libérale. Loin de s'opposer à l'ordre, cette disposition s'y conforme éminemment [1].

Art. V. — Conclusion.

La fécondité de la volonté divine se termine à un Don subsistant et ce Don est nécessairement Amour mutuel ; ainsi pourrait se résumer la démonstration rationnelle que nous venons d'exposer. Elle est comme le germe du traité du Saint-Esprit et l'on devine en quel sens se serait développé ce germe si notre Docteur n'eût été contraint de suivre, au moins dans ses grandes lignes, le plan du *Livre des Sentences*.

Il aurait vraisemblablement repris les notions de Don et d'Amour pour les mieux pénétrer. A l'aide de ce dernier nom, il aurait légitimé les autres appellations de la troisième personne, à savoir celle de « Lien » (*nexus*) et d'Esprit-Saint. Tel est l'ordre observé dans le *Bréviloque* et dans l'article du *Commentaire* qui traite des propriétés du Saint-Esprit [2]. Tel est aussi l'enchaînement, la genèse de ces notions dans le système bonaventurien.

La propriété de lien découle immédiatement de celle d'amour, puisque l'acte propre de l'amour est d'unir [3]. Ici encore, c'est l'autorité du pseudo-Denys que saint Bonaventure met en avant : « Quel que soit l'amour dont nous parlons, divin, angélique, intellectuel, animal, physique, avait écrit l'auteur des *Noms divins*, nous entendons toujours désigner, par ce terme d'amour, une force unitive et concrétive [4]. » La troisième personne, étant l'amour mutuel du Père et du Fils, sera donc le lien qui les unit. Disons plus exactement : elle sera le lien par lequel ils s'unissent. La première façon de s'exprimer pourrait laisser croire que le Saint-Esprit donne quelque chose au Père et au Fils, à savoir leur union, ce qui serait une erreur. Loin de donner aux deux premières personnes, le Saint-Esprit reçoit d'eux tout ce qu'il est [5].

Nous désignons plus communément la troisième personne sous le nom d'Esprit-Saint parce qu'elle est amour et que l'amour est excellemment figuré par le souffle — *spiritus* — qui s'échappe de nos poitrines. Comme notre respiration, l'amour vient du tréfonds de notre être. Comme elle, il est un

1. Cf. *I Sent.*, obj. 2 et ad 2 (I, 199a et b).
2. *Brev.*, p. 1, c. IV (V, 212a) ; *I Sent.*, d. 10, a. 2 (I, 200 et suiv.).
3. Cf. *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 : *passim* (I, 202, 203).
4. *De div. nomin.*, IV, 15 — cité partiellement par saint Bonaventure, *Ibid.*, f. 2 (I, 202a).
5. Cf. *I Sent.*, d. 32, a. 2, q. 1 (I, 560b).

acte vital et ne connaît point d'arrêt. L'amour enfin exhale la chaleur de notre âme, comme notre haleine celle de notre corps [1].

Tout autre est la genèse des noms propres de la troisième Personne dans la théorie psychologique de saint Thomas. Il affirme aussi qu'elle procède par voie de volonté, mais dans un sens différent de celui de saint Bonaventure. Tandis que ce dernier, et l'école franciscaine avec lui, oppose la procession par voie de volonté à celle qui se fait par voie de nature, saint Thomas l'ajoute à celle qui se fait par voie d'intelligence. Considérée sous ce jour, la deuxième procession se termine à un Amour subsistant [2], personnel, et c'est en partant de cette notion qu'il justifie et intègre dans sa théorie les appellations traditionnelles d'Esprit-Saint et de Don.

Interprétant le terme *spiritus* au sens large de « souffle » ou « vent », il ne pouvait trouver dans cet élément le riche symbolisme que le Docteur Séraphique a découvert dans le souffle de l'être vivant. « Le mot *spiritus*, écrit le Docteur Angélique, semble désigner dans les choses corporelles une certaine impulsion, un mouvement : on l'emploie par exemple pour signifier le souffle, le vent. Or le propre de l'amour est de pousser, d'entraîner la volonté de celui qui aime vers l'objet aimé [3]. C'est donc avec raison que ce nom a été donné à Celui qui est l'Amour du Père et du Fils. »

Tandis que l'appellation de Don est postérieure à celle d'Amour dans l'exposition thomiste [4], elle lui est antérieure dans le système bonaventurien, mais ici et là, c'est l'écho de saint Augustin que nous entendons.

Les spéculations de ce grand docteur, consignées principalement dans son *De Trinitate*, marquent une étape nouvelle dans l'exploration du mystère de la Trinité. Les plus anciens Pères en effet, — il nous en a lui-même averti, — ne donnaient guère d'autres titres à l'Esprit-Saint que celui de Don [5]. Respectueux de la Tradition, il expose longuement ce que signifie ce terme et comment il convient à la troisième personne de la Sainte Trinité. Ajoutant ses propres réflexions à celle des docteurs qui l'avaient précédé, il démontre que les appellations d'Amour et de Lien peuvent être employées très utilement pour désigner l'Esprit-Saint.

En faisant découler logiquement les dénominations nouvelles d'Amour et de Lien (*nexus*), du nom traditionnel de Don très courant chez les Pères grecs, saint Bonaventure montre l'homogénéité de l'évolution dogmatique qui s'est produite en Occident. Par là, il rend l'innovation plus acceptable aux esprits orientaux. Est-il appelé à redevenir ce qu'il fut durant sa vie, le Docteur de l'union des Églises ? Nous ne saurions le dire, mais il est incontestable que son conservatisme doctrinal rend nombreux les points de contact

1. Cf. *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3 (I, 204b).
2. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, q. 27.
3. *Ibid.*, q. 36, a. 1.
4. *Ibid.*, q. 38, a. 2 : « Cum Spiritus sanctus procedat ut amor (sicut jam dictum est), procedit in ratione doni primi. »
5. Saint Aug., *De Fide et Symbolo*, c. IX, n. 19, cité plus haut.

entre sa pensée et la pensée orientale. On l'aura constaté par ceux que nous avons pu signaler au passage et sans sortir de notre sujet.

Il nous reste à compléter les données que nous a fournies, sur le Don Incréé, la démonstration rationnelle de la deuxième procession. Nous recueillerons celles que notre Docteur a éparpillées dans les autres parties de son *Commentaire*, au gré des divisions du Maître des Sentences. Heureux serions-nous si notre travail de mosaïste n'éteignait pas les chauds reflets d'une pensée encore toute rayonnante de l'amour séraphique qui l'inspira.

CHAPITRE III

RELATIONS DU DON INCRÉÉ

La connaissance révélée des deux personnes de qui procède le Saint-Esprit est présupposée dans l'exposé précédent, comme en toute théorie rationnelle du mystère, mais on aura remarqué qu'elle n'est aucunement impliquée dans la démonstration elle-même.

Saint Bonaventure utilise uniquement les intuitions du pseudo-Denys sur la nature extatique du bien en s'aidant surtout de l'axiome d'Aristote. Cette méthode permet d'affirmer simultanément, et sans préjuger de leur dépendance mutuelle, la génération d'un Fils et l'émanation d'un Don. Il lui a donc été possible d'atteindre la trinité des personnes sans s'occuper directement de leurs relations. Il nous faut maintenant étudier celles qu'a le Don Incréé avec son principe et avec les dons créés.

Art. I. — Le Père et le Fils, principe unique du Don Incréé.

Selon notre manière de comprendre, la procession du Verbe est antérieure à celle du Saint-Esprit, d'abord parce que nous concevons l'émanation par voie de nature comme antérieure à l'émanation par voie de volonté, ensuite parce que nous connaissons les processions divines par celles que nous percevons dans la créature raisonnable, et que, en elles, l'acte d'intelligence précède l'acte de volonté [1]. Nous aurions pu déjà, sans recourir à l'analogie de l'âme humaine, conclure à la priorité logique de la génération du Fils sur la procession du Saint-Esprit de ce seul fait que le premier Don est nécessairement amour et que l'amour suppose la préexistence des termes qu'il unit [2].

Le Docteur Séraphique se sert lui-même de cet argument. Il écrit par exemple : « La procession du Saint-Esprit présuppose la génération selon

1. Cf. *I Sent.*, d. 12, q. 4 (I, 225b).
2. Cf. *ibid.*, q. 2, fund. 4 (I, 220b).

l'ordre d'origine parce que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme le Lien qui les unit [1]. » Ou encore : « La spiration nous fait préconcevoir la génération car l'union ne se réalise qu'entre des êtres distincts et semblables tels que le principe et le terme d'une génération [2]. »

En ces textes et en beaucoup d'autres, il semble dire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, parce que deux personnes divines ne peuvent s'aimer sans produire un amour subsistant, personnel. Mais prenons garde. En réduisant à ces proportions la démonstration rationnelle de la deuxième procession, nous la fausserions. Nous serions obligés d'affirmer une infinité de processions par voie d'amour, car la personne qui émane de cette manière ayant même nature que les personnes qui la produisent, et donc même volonté, les aimera à son tour et deviendra principe d'un nouvel amour subsistant. Et ainsi, indéfiniment... ce qui est impossible. Il est donc erroné de dire que deux personnes divines ne peuvent s'aimer sans produire un amour subsistant. Cette proposition n'est pas le résumé fidèle de la théorie de saint Bonaventure.

Il a vu lui-même qu'une démonstration ainsi minimisée aboutirait logiquement à une infinité d'émanations par voie de volonté. On pourrait, remarque-t-il, éviter cette fâcheuse conséquence en disant que le premier amour étant produit, il aime et il est aimé par lui-même. Il n'a donc pas besoin, pour aimer et être aimé, d'un autre amour, encore moins d'une autre personne.

Mais notre Docteur préfère abandonner une théorie qu'il estime défectueuse. Pour lui, l'amour de l'Esprit-Saint pour le Père et le Fils ne donne pas lieu à une nouvelle procession parce que la volonté divine, féconde dans les deux premières personnes, est nécessairement inféconde dans la troisième. En produisant le Don Incréé, la volonté divine a exercé la fécondité qui lui est propre, à savoir la libéralité. Elle n'est donc plus première dans le Don qui est le fruit de cette libéralité. Elle n'a plus en lui ce qui est la raison d'être principe, la primauté [3].

C'est recourir à l'axiome d'inspiration dionisienne que nous avons justifié plus haut : *ideo principium quia primum*, et à son corollaire obligé : « Aucune personne ne peut en produire une autre de la manière dont elle-même procède, parce que vis-à-vis de cette manière de produire, elle n'est plus première [4]. »

La primauté dans un ordre est la raison de produire dans cet ordre : là où elle fait défaut il n'y aura plus fécondité. Ce principe complété, rendu pratiquement applicable par la proposition d'Aristote : « Tout agent agit par voie de nature ou par voie de volonté », ce principe, disons-nous, rend compte de la vie divine, des émanations *ad intra* et de leur nombre limité. Il

1. *I Sent.*, d. 28, q. 2 (I, 498a).
2. *I Sent.*, d. 13, q. 3 (I, 236b).
3. « Hoc non tantum facit, quod Pater et Filius producant aliam personam, quia est amor quo se amant, sed etiam, quia in eis voluntas est fecundissima. Ratio hujus dicetur infra, et illa non est in Spiritu Sancto. » *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 198a).
4. Cf. *supra*, chap. 1er, art. 3, p. 21. — *I Sent.*, d. 2, q. 4, f. 4 (I, 57a).

explique pourquoi le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, et pourquoi la vie divine trouve, dans le Don Incréé, son plein épanouissement. Essayons d'en retrouver l'application dans le développement des processions divines.

La primauté du Père ou innascibilité lui vaut de produire par voie de nature un Fils qui lui est consubstantiel [1]. Le Fils a même nature et même volonté que le Père. Sera-t-il également fécond ? Il faut distinguer : la nature n'est plus féconde en lui, puisqu'elle a engendré et qu'elle a perdu, par le fait même, sa raison de primauté. La volonté divine, au contraire, n'ayant pas exercé la fécondité qui lui est propre, c'est-à-dire la libéralité, est première dans le Fils comme le Père : ils seront au même titre principe de la procession par voie de libéralité. Ensemble, en vertu de la volonté féconde qui est une et identique en eux, ils produiront une personne justement appelée Don, puisque la libéralité est sa raison d'être : *ideo est quia donum*. Ils seront principe unique, puisque leur fécondité vient, non de leur distinction personnelle, mais de la primauté de la volonté qui leur est commune.

Bien qu'il reçoive toute la nature divine, l'Esprit-Saint ne pourra être principe d'une émanation ultérieure : les deux seuls principes d'activité parfaite : nature et volonté, ayant déjà exercé leur fécondité respective, n'ont plus, lorsqu'il les reçoit, la primauté, seul titre de productivité [2].

L'Esprit-Saint est donc le dernier terme de la vie divine, l'Amour qui unit le Père et le Fils, la charité qui les étreint, telle une flamme enlace les deux tisons de bois d'où elle s'élance [3].

Art. II. — Qui reçoit le Don Incréé ?

En fixant toute notre attention sur le principe du Don Incréé, nous avons paru oublier que tout don implique un double rapport : rapport à celui qui donne et rapport à celui qui reçoit. Nous ne pouvons admettre l'existence d'un Don en Dieu que si nous trouvons en lui les deux termes impliqués par ces rapports : un donateur et un bénéficiaire [4]. Le donateur, ou, plus exactement, les donateurs, nous les connaissons : le Don Incréé, avons-nous dit, procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Mais le bénéficiaire, où le trouver ? Faudrait-il admettre au sein de la divinité une quatrième personne : celle qui recevrait le Don du Père et du Fils ?

On pourrait, semble-t-il, esquiver cette difficulté en répondant que ces deux personnes sont à la fois donateurs et bénéficiaires. Le Don étant leur

1. Cf. *I Sent.*, d. 9, art. unicus : « De generatione in divinis. » (I, 180 suiv.)
2. Cf. *ibid.*, d. 11, q. 2 (I, 215b) et d. 29, a. 2, q. 1 (I, 512 et suiv.). La proposition : *ideo est quia Donum*, se trouve *I Sent.*, d. 19, dub. I (I, 334a).
3. Cf. *ibid.*, q. 1, ad 3 (I, 213a).
4. Cf. *ibid.*, d. 18, q. 5, ad 2 (I, 331a) et q. 2, obj. 3 (I, 325a). — Pour la commodité du langage, nous traduisons par *donateur* et *bénéficiaire* les termes *dans* et *recipiens* qui se trouvent dans l'objection.

amour mutuel ne suppose-t-il pas entre elles comme un échange, et, de part et d'autre, donation et acceptation ? Ce sont là des manières de s'exprimer respectables, sans doute, mais qui n'atteignent pas le fond des choses. En réalité celui qui aime tend vers l'objet aimé mais ne lui donne rien [1].

Une autre solution se présente : nous savons par la foi que l'Esprit-Saint a été donné dans le temps à la créature raisonnable. N'est-elle pas le bénéficiaire que nous avons vainement cherché en Dieu ? Dans ce cas la donation temporelle de la troisième personne nous permettrait de lui donner l'appellation de Don.

L'explication serait heureuse si elle ne se heurtait à la croyance de l'Eglise universelle affirmant, ainsi que nous l'avons vu plus haut, que la troisième personne procède comme Don. Ce titre lui convient donc *ab aeterno* et on ne peut le légitimer par une donation temporelle, ce qui se passe dans le temps ne pouvant être la cause de ce qui est éternel [2].

Nous n'avons pas la vraie réponse à la difficulté, mais nous n'en sommes guère éloignés. L'analyse de la notion de Don va nous montrer comment peuvent se réaliser en Dieu les deux relations qu'elle implique nécessairement. La première relation, celle du Don à son principe, est suffisamment connue, puisque c'est d'elle que nous avons traité jusqu'ici. Faisons remarquer qu'elle est nécessairement actuelle et que, par là, elle se distingue de la deuxième relation, celle du don au bénéficiaire [3].

Celle-ci, en effet, peut, sans détriment pour l'existence du don comme tel, revêtir trois modalités : être réalisée, n'exister que dans l'intention du donateur, ou même être simplement possible. Qu'un objet puisse être appelé don avant d'être effectivement donné et uniquement parce qu'on veut le donner, ou même parce qu'il peut l'être, c'est ce que confirme le langage courant. Ne désignons-nous pas sous le nom de cadeaux (ou *donum*) les menus objets d'agrément que nous tenons en réserve pour les offrir à une personne qui nous est chère ? Le marchand ne leur donnait-il pas ce même nom, bien qu'il n'eût aucunement l'intention de nous les céder à titre gracieux ? L'appellation que reçoivent ces objets est légitimée, dans le premier exemple, par leur destination, dans le second, par leur aptitude spéciale à être donnés. Leur relation à celui qui reçoit existe dans l'intention du donateur, dans le premier cas ; elle est simplement possible, dans le second, et cela suffit pour leur mériter le nom de cadeaux [4].

Allons plus loin. Si un objet peut être appelé cadeau avant d'être donné, par le seul fait qu'il est destiné à l'être ou qu'il y est apte, son existence est indépendante de celle d'une personne capable de le recevoir.

Appliquons maintenant ces principes au Don Incréé et nous verrons que, pour mériter ce titre, il n'est pas nécessaire que sa donation ait été réalisée, ni même qu'elle soit prévue dans les décrets divins. Il suffit qu'il puisse être

1. *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 3, ad 1 (I, 199a).
2. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 2, obj. 2 et ad 2 (I, 325).
3. Cf *ibid.*, q. 5, ad 2 (I, 331a).
4. Cf. *ibid.*, d. 18, q. 2 (I, 325b).

donné. Or l'Esprit-Saint est « donable », apte à être communiqué libéralement, par le fait même qu'il émane par voie de libéralité. Son mode de procéder implique la « donabilité » à tel point qu'il ne peut se concevoir sans elle. La procession étant éternelle, la donabilité le sera pareillement [1].

Peu importe que les bénéficiaires de ce Don soient actualisés ou qu'ils ne le soient pas. Il n'est même pas requis qu'ils soient décrétés par le bon vouloir divin. Il suffit qu'ils soient possibles *ab aeterno*, et ils le sont en effet [2].

La double relation exigée par tout Don se réalise donc en Dieu de toute éternité : relation actuelle au principe dont il émane ; relation possible à un bénéficiaire. Nous pouvons affirmer que le titre de Don convient au Saint-Esprit *ab aeterno* en raison de sa manière de procéder qui le constitue donable, et indépendamment de sa donation effective et de la prédestination des hommes à la recevoir [3].

Le fond de cette doctrine vient de saint Augustin que le Maître des Sentences cite copieusement, selon sa coutume. Il avait amorcé la distinction des trois états du Don dans son *De Trinitate* : « L'Esprit-Saint, disait-il, ne procède pas dans le temps mais de toute éternité. Et parce qu'il procédait comme donable, il était don avant même qu'il y eût quelqu'un pour le recevoir... car un don peut exister avant d'être donné [4]. »

Après avoir établi les droits éternels de l'Esprit-Saint au titre de Don, le grand Docteur semblait les nier en écrivant un peu plus loin : « Il est appelé Don parce qu'il est donné à ceux qui le reçoivent [5]. » Et l'on pouvait lire dans ce même ouvrage : « Il est appelé Don parce que Dieu devait le donner [6]. » Autant de textes que l'on brandissait contre l'attribution de ce titre *ab aeterno*.

Saint Bonaventure répond aux objectants en montrant que ces affirmations ne s'opposent pas, un même nom pouvant convenir à un même objet pour plusieurs motifs. Par sa donation effective dans le temps, la troisième personne acquiert un droit nouveau à l'appellation de Don : *Et sic ex tempore dicitur* [7]. Il faut en dire autant du décret divin concernant l'élévation de l'homme à la vie surnaturelle par la communication du Don de Dieu, décret qui confère à la troisième Personne un nouveau titre à porter le nom de Don *ab aeterno* [8].

En somme le titre de Don convient au Saint-Esprit de deux manières : *ab aeterno* et *ex tempore*.

Ab aeterno, pour deux raisons. D'abord parce qu'il procède par voie de libéralité, comme donable. Ensuite, parce que, de toute éternité, par le fait

1. Cf. *I Sent.*, q. 5, in corp. (I, 330b) ; q. 4 in corp (I, 328b).
2. Cf. *ibid.*, q. 2, fund. 5 (I, 325a), et ad 3 (I, 326a).
3. Cf. *ibid.*, q. 4, ad 2 (I, 329a) ; q. 2, ad 4 (I, 326b) ; q. 3, f. 2 (I, 327a).
4. Saint Aug., *De Trinitate*, lib. V, c. xv, n. 16, cité partiellement par Saint Bon., *I Sent.*, d. 18, q. 2 (I. 325).
5. *Id.*, *ibid.*, c. XIX, n. 36.
6. *Id.*, *ibid.*, c. XV, n. 16.
7. *I Sent.*, d. 18, q. 2 ad 1 (I, 325b).
8. *Ibid.*, ad 2 (I, 325b).

d'un libre vouloir divin, des créatures ont été prédestinées à le recevoir dans le temps.

Ex tempore, depuis que les décrets divins ont été réalisés.

Dans son Commentaire de l'Evangile de saint Jean, saint Bonaventure donne à cette appellation une quatrième signification, d'ordre moral celle-ci. L'Esprit-Saint, écrit-il, est le don que désignait Jésus à la Samaritaine, quand il lui disait : « Ah ! si tu savais le Don de Dieu ! » C'est lui que saint Pierre promettait aux Juifs, le jour de la Pentecôte : « Repentez-vous, leur disait-il, que chacun de vous se fasse baptiser, et vous recevrez le Don du Saint-Esprit. » Il est appelé Don, *parce qu'il ne doit pas être vendu*. C'est pour avoir voulu l'acheter à prix d'argent que Simon entendit de la bouche de saint Pierre ces paroles de menace : « Périsse ton argent avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquérait à prix d'argent [1]. »

Art. III. — Justification du titre de Don.

La donation effective de la troisième personne lui confère un droit nouveau au titre de Don, *Donum*. Pourquoi ne pas l'appeler plutôt *Datum* ? Ce dernier terme paraît mieux choisi que le premier, puisqu'il renferme tout ce qu'exprime le mot *Donum* et qu'il affirme, en outre, le fait de la donation temporelle [2].

Question oiseuse apparemment, et à tel point qu'elle ne se pose même plus dans notre langue où l'équivalent de *datum* : « donné », n'est employé que rarement comme substantif.

La question néanmoins mérite notre intérêt par l'analyse qu'elle a suggérée au Docteur Séraphique, heureux de glorifier encore la libéralité divine, tout en défendant l'appellation traditionnelle.

Donum et *datum* ne sont pas absolument synonymes : ils se débordent mutuellement [3]. Etudions-les de près.

Celui qui donne — au sens général — a pour but de faire entrer quelqu'un en possession de l'objet qu'il lui cède [4]. Mais l'on peut ainsi transférer son droit de propriété pour divers motifs, en vue d'acquitter une dette de justice ou de reconnaissance, dans l'espoir ou à la condition expresse d'une compensation présente ou future. L'usage commun, qui fait loi en matière de langage, exprime ce transport de propriété par le verbe « donner ». On dira par exemple avoir donné tel objet en échange de tel autre. Ce même verbe s'emploie d'ailleurs pour signifier une cession faite par un mouvement spontané de générosité, par pure libéralité, sans aucune recherche d'intérêt propre.

1. *Comment. in Joan.*, cap. VI, n. 18 (VI, 292a). — Les passages scripturaires cités sont *Joan.*, IV, 11 ; *Act.*, II, 38 (cité librement) ; *Act.* VIII, 20.
2. *Ibid.*, q. 3, obj. 3 (I, 326b).
3. Cf. *ibid.*, q. 3, ad 1 (329a).
4. Cf. *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249b). La distinction entre *datum* et *donum* avait été imposée aux théologiens par le texte fameux de saint Jacques, *Epist.*, I, 17. Voir, par exemple, Jean Scot Erigène, *De divisione naturae*, II, 22 ; Pat. lat., t. CXXII, col. 565-566.

Cette indifférence à marquer soit un geste libéral, soit une action exigée par la justice, se retrouve dans le participe *datus*, même lorsqu'il est pris comme substantif [1].

A l'encontre du verbe, le substantif *donum* marque toujours générosité, désintéressement, libéralité. L'usage le veut ainsi. Cette constatation eût suffi à justifier les préférences de l'Eglise latine qui a fait de *donum* un nom propre de la troisième personne divine, parce que cette personne procède par un acte libéral de la volonté de Dieu.

Notre Docteur, assez malencontreusement, a voulu appuyer son apologie de notre langage théologique sur l'autorité du Philosophe. Par la faute du traducteur, sa démarche n'a pas été des plus heureuses. « Η... δωρέα δόσις ἐστιν ἀναπόδοτος », avait écrit Aristote [2]. Ce que nous traduirions par : la donation est une cession désintéressée. La version latine lisait : *Donum est datio irredibilis* [3]. Elle était exacte, mais à la condition de prendre *donum* au sens *d'action de donner* et non au sens d'objet de donation. Δωρέα en effet et δόσις signifient proprement la donation [4], avec cette nuance, indiquée par la définition d'Aristote, que δόσις désigne toute espèce de donation, intéressée ou non, tandis que δωρέα se dit d'un acte libéral.

Influencé sans doute par l'usage qui prend plus souvent le mot *donum* dans l'acception d'objet de donation, saint Bonaventure semble n'avoir pas remarqué qu'Aristote avait défini l'action de donner. Vraisemblablement, s'il avait constaté cette nuance, il se serait rapproché ici encore des Pères grecs qui donnent plus volontiers au Saint-Esprit le titre de Donation-δώρέα ou δώρημα que celui de Don-δῶρον [5].

Dans la définition d'Aristote, saint Bonaventure a surtout remarqué le qualificatif *irredibilis*, intraduisible en français, mais dont on voit aisément le sens si on le décompose en ces trois éléments. Par sa désinence, ce mot paraît n'envisager que le futur, exiger uniquement la renonciation à toute compensation ou restitution ultérieures, alors que le don, au sens plein du mot, exclut de l'intention du donateur tout ce qui pourrait diminuer sa libéralité, volonté d'acquitter une dette de reconnaissance déjà existante aussi bien que recherche d'un profit pour l'avenir.

Quelle qu'ait été la pensée qu'Aristote, c'est bien selon cette plénitude de sens que saint Bonaventure interprète la définition *datio irredibilis*. Ainsi compris, *irredibilis* est l'équivalent de *liberalis*. Un texte du *Commentaire* affirme implicitement cette synonymie en même temps qu'il donne la différence de sens des deux termes *donum* et *datum* : *Donum supra rationem dati*

1. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 3, *passim* (I, 326 et suiv.).
2. Aristote, *IV Topic.*, c. IV.
3. Cette définition est souvent reproduite par Saint Bonaventure. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 2, f. 4 (I, 325a) ; — q. 3, f. 4 (I, 327 a) ; — *ibid.*, ad 2 (I, 327b) ; — *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, obj. 2 (III, 736), etc.
4. Cf. Petau, *De Deo Trino*, lib. VIII, c. III, §4. — Th. de Régnon, *op. cit.*, 3e série, étude XXVI, ch II, art. 3, § 2 (t. II, p. 487).
5. Cf. Th. de Régnon, *ibid.*, § 3 (t. II, p. 488).

addit rationem liberalitatis sive irredibilitatis [1]. Nous lisons dans le même sens, quelques lignes plus loin : « *Datum* ne dit pas tout ce qu'exprime *donum*, si on considère *datum* selon sa signification générale et en dehors de toute détermination », *donum enim est datio irredibilis* [2]. D'où il suit que *irredibilis* ou *liberalis* est comme la différence spécifique, s'ajoutant à *datum* pour le déterminer et constituer avec lui la notion du don proprement dit : « Objet d'une donation libérale. »

Il convenait de choisir, pour désigner le fruit de la libéralité souverainement parfaite, un nom qui ne s'emploie jamais pour exprimer des échanges intéressés. Pour cette raison *donum* a été préféré à *datum* comme plus apte à signifier l'émanation d'une volonté qui trouve sa gloire et sa perfection à se répandre, à se communiquer libéralement.

Une deuxième considération légitime le choix du mot *donum*. *Datum* se réfère au temps, *donum* en fait abstraction. Puisque la procession du Don incréé se déroule hors du temps, il est préférable, pour le désigner, de se servir de celui des deux termes qui n'implique aucune détermination temporelle [3]. Souvenons-nous, en outre, que l'Esprit-Saint ne devient pas don, il l'est de par sa procession : la donabilité ne lui est pas quelque chose d'adventice, d'accidentel, elle le constitue dans sa personnalité propre. A l'encontre des menus objets dont nous « faisons » des cadeaux, le Saint-Esprit est don de par son origine et il le serait lors même qu'il n'aurait jamais été donné [4]. *Donum*, marquant directement sa manière de procéder, sa raison d'être fut donc justement préféré à *datum* qui nous eût rappelé, sans doute, sa donation effective, mais sans marquer ce qu'elle avait de libéral, et au risque de nous laisser oublier sa procession éternelle.

Art. IV. — Le Premier Don, principe de toute donation.

L'Esprit-Saint est le premier don. Sa raison de primauté dans l'ordre de donation lui confère des rapports particuliers avec tous les autres dons. Ces rapports, saint Bonaventure les établit et les détermine par l'argumentation suivante :

« L'Esprit-Saint est le premier Don. Or tout ce qui est postérieur se ramène à ce qui est antérieur. Par conséquent, tout don se ramène au don qui est le Saint-Esprit ; d'où il suit que, dans tous les dons, la raison de donation est par le Saint-Esprit [5]. »

Ce sorite déconcerte par sa concision. Plusieurs termes sont obscurs pour nous et projettent sur l'ensemble du raisonnement la suspicion qui les frappe.

1. *I Sent.*, q. 18, q. 3 (I, 327a).
2. « Datum non dicit totum quod dicit donum, quantum est de generali intellectu nominis, nisi approprietur ; donum enim est datio irredibilis. » *Ibid.*, ad 2 (I, 327b). Cf. *Ibid.*, q. 2, f. 4 (I, 325a).
3. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 3, in corp. (I, 327a).
4. Cf. *ibid.*, q. 2 ad 4 (I, 326a), et *ibid.*, d. 19, dub. 1. (I, 334a).
5. *Ibid.*, q. I, f. 3 (I, 323a).

Il n'est que de les bien comprendre pour reconnaître tout ensemble la solidité de la démonstration et la portée de la conclusion. Analysons d'abord l'axiome : tout ce qui est postérieur se ramène à ce qui est antérieur. — *Omne posterius ad prius reducitur*. Déjà nous devinons qu'il est la réplique du principe : *Ideo principium quia primum*. Mais cette vue superficielle ne saurait nous suffire : nous en arriverions facilement à attribuer à saint Bonaventure des erreurs telles que la consubstantialité du Premier Don et des dons créés.

Pour procéder avec méthode dans l'analyse du principe : *Omne posterius ad prius reducitur*, définissons successivement les termes *prius* et *posterius*, puis le verbe *reducere*, éliminant, au fur et à mesure que nous avancerons, les sens incompatibles avec le contexte.

Antérieur et *postérieur* sont termes relatifs et se disent indistinctement d'un rapport de temps ou d'une relation de cause à effet, de principe à dérivé, de supérieur à inférieur. En vertu de cette dernière relation, une personne a autorité sur celle à qui elle communique une partie de son pouvoir [1]. Bien que l'affirmation puisse surprendre au premier abord, cette priorité d'autorité se réalise entre les personnes divines, non que l'une d'elles soit plus grande que les autres, ou qu'elle ait sur elles des droits, au sens strict du mot, mais parce que des relations de principe à terme interviennent entre elles et font que les unes reçoivent d'une autre ou des autres ce qu'elles ont et donc ce qu'elles peuvent. Ainsi le Père, en vertu de sa primauté ou innascibilité, a *autorité* (au sens technique du mot) sur le Fils qu'il engendre et à qui il donne de pouvoir produire avec lui le Saint-Esprit. Le Fils, à son tour, a sur le Saint-Esprit qu'il produit avec le Père une certaine autorité, une autorité pour ainsi dire déléguée, puisqu'il la reçoit du Père, une *sous-autorité*, pour parler comme saint Bonaventure [2].

Ce n'est évidemment pas cette priorité d'autorité se combinant avec la communauté de substance qui peut intervenir entre le premier Don et les dons créés. Ce ne sera pas davantage une priorité de temps : elle est exclue par les termes en présence, le Don Incréé échappant à la mesure du temps et ne pouvant être, en toute rigueur de vocabulaire, antérieur à une créature.

Il y aura donc entre le premier Don et les autres dons comme tels, soit un rapport de principe à dérivé, soit une relation de cause à effet.

Que faut-il entendre par l'expression *reducere* ? « Saint Bonaventure, remarque É. Gilson, en fait très fréquemment usage, et pour l'appliquer à des cas fort différents ; mais quel que soit le cas auquel il l'applique *réduire* signifie

1. Cf. *I Sent.*, d. 12, q. 1 (I, 220b).

2. Cette théorie de l'*autorité* et de la *sous-autorité* entre les personnes divines tient une grande place dans la théologie de saint Bonaventure. Il l'expose fréquemment (cf. e. g. *I Sent.*, d. 20, a. 1, q. 2, ad 4 (I, 371b) ; d. 13, dub. IV (I, 240a). A l'occasion de ce dernier texte, les éditeurs de Quaracchi citent un passage de saint Fulgence qui explique et justifie l'attribution, à une personne divine, du nom *auctor* pour marquer sa relation à la personne qui procède d'elle. — Le Docteur Séraphique justifie l'expression *auctoritas* à l'aide d'un passage de saint Hilaire où il est affirmé que « le Père est plus grand que le Fils ». Le mot *subauctoritas* aurait été introduit par l'usage des maîtres. Cf. *I Sent.*, d. 16, dub. IV et V, (I, 286).

toujours, pour lui, assigner le genre de substance sous lequel vient se ranger un être qui n'est pas lui-même une substance. Il distingue d'ailleurs cinq cas de réduction : la réduction des principes de la substance à la substance, tels les principes essentiels comme la matière et la forme, ou les principes intégrants qui sont les parties de la substance et qui, sans être des substances, appartiennent cependant à la substance ; la réduction des compléments de la substance à la substance, comme l'acte premier ou second, la vie et l'être par exemple, qui ne sont ni la substance ni intelligibles hors d'une substance ; la réduction des opérations aux substances.. ; la réduction des images à la substance qui en est l'origine, telles les espèces rayonnées par les objets et qui ne sont pas ces choses, mais dans le genre de ces choses ; la réduction enfin des privations aux habitus par rapport auxquels ils se définissent. Dans chacun de ces cas nous avons à expliquer et à classer une réalité qui n'est pas capable de subsister à part et ne se suffit pas elle-même, mais que l'on doit cependant distinguer de la substance à laquelle on la rattache, parce qu'elle ne l'est pas, tout en en dépendant [1]. »

De ces divers genres de réduction, le quatrième seul, celui des images à la substance qui en est l'origine, peut s'appliquer à notre cas : la raison de don qui est, nous l'avons vu, toujours adventice aux créatures, trouvera donc sa cause exemplaire dans le Don subsistant ; elle *se ramènera, se réduira,* à son genre.

Nous avons exposé l'axiome : *Omne posterius ad prius reducitur.* Sa raison dernière se trouve dans le principe supérieur : *Ideo principium quia primum.* Parce qu'il est le premier Don, l'Esprit-Saint est principe de tout autre don formellement considéré, autrement dit de la raison de donation inhérente à toutes les manifestations de la volonté divine *ad extra,* Dieu ne pouvant agir que libéralement. Et c'est pourquoi tous les bienfaits de Dieu comme tels sont attribués au Saint-Esprit, particulièrement ceux qui témoignent davantage de la générosité divine : la grâce et les dons surnaturels [2].

La causalité des dons créés, matériellement considérés, est commune aux trois personnes divines avec cette différence néanmoins que le Père les veut ou les donne par le Fils et, à leur tour, le Père et le Fils par le Saint-Esprit, formule qui exprime à la fois l'*autorité* du Père et la *sous-autorité* du Fils [3].

Ce qui est propre au premier Don, c'est d'être le type, le modèle de tout don créé, à tel point que si, par impossible, on le supprimait, on trouverait encore dans les deux premières personnes la causalité des dons créés, mais on ne trouverait plus en Dieu l'archétype de la donation, puisqu'on

1. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* ch. XIII, p. 331.

2. Cf. *Comment. in Sap.,* cap. VIII, vers. 1 (VI, 160a) ; — *I Sent.,* d. 18, q. 1, ad 2 (I, 324b). « Ratione ejus quod subest aliqua dona appropriantur Filio, ut sapientia et intelligentia, aliqua Spiritui Sancto, ut caritas. Ratione vero donationis, omnia appropriantur Spiritui Sancto... quia per ipsum tanquam per primum donum donantur alia. »

3. Cf. *I Sent.,* d. 18, q. 1 (I, 324a).

aurait supprimé l'amour qui est le premier don et le principe de toutes les autres donations [1].

Et si nous voulons exprimer en une seule proposition *l'autorité* du Père, la *sous-autorité* du Fils et la *causalité exemplaire* du Saint-Esprit dans les œuvres divines, nous dirons, conformément au diagramme grec de la Trinité, *que le Père donne par le Fils dans le Saint-Esprit* [2].

Art. V. — Parallèle entre le Verbe et le Don Incréé.

Ce rôle de causalité exemplaire, vis-à-vis des créatures de Dieu envisagées comme dons, nous invite à comparer le premier Don en qui Dieu a tout voulu et donné, avec le Verbe en qui il a tout connu. Le parallélisme de leurs relations aux créatures étant une conséquence du parallélisme des relations qui les constituent dans leur personnalité propre, il nous faut considérer d'abord ce qu'ont de commun la Génération du Verbe et la Procession du Don.

L'une et l'autre, on l'a vu, trouvent leur explication dans la nature diffusive du bien. Traitant *ex professo* de la génération, saint Bonaventure écrit : « Il faut l'admettre en Dieu : La meilleure raison, à mon avis, c'est que toute nature est communicable [3]. »

Pour nous donner de la génération divine toute spirituelle une image moins grossière que celle que nous trouvons dans la génération selon la chair, l'apôtre Jean a désigné le Fils de Dieu sous le nom de Verbe, insinuant par là que notre concept ou verbe mental était apte à nous faire comprendre la génération éternelle [4]. En effet, l'intelligence qui connaît s'informe, littéralement, de l'objet connu ; elle prend sa forme, reçoit son empreinte, lui devient semblable. La similitude que l'objet imprime en elle, lui sert à s'exprimer, à se dire à elle-même l'objet : cette ressemblance est donc justement appelée parole intérieure, verbe mental. Lorsque nous nous connaissons nous-même, ce verbe est pour ainsi dire le fils de notre esprit, puisqu'il procède de lui comme lui étant semblable, ce qui est le propre de la génération [5].

1. Cf. *I Sent.*, ad 4 (I, 324b).

2. « Ad Patrem luminum accedamus... ut ipse *per* Filium suum *in* Spiritu Sancto det nobis veram notitiam Jesu Christi... » *Brev.* Prol., n. 5 (V, 202a). Cf. *Comment. in Lucam*, cap. XV, n. 36 (VII, 288) ; — *Sermo I de rebus theol.*, n. 6 (V, 536b). Il est intéressant de relever dans la *laude*, qui termine la première règle composée par saint François, le même diagramme : « Pater sancte et juste, Domine Rex caeli et terrae, propter temetipsum gratias agimus tibi, quia per sanctam voluntatem tuam et *per unicum Filium tuum in Spiritu sancto creasti* omnia spiritualia et corporalia et nos etc... » (*Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, ed. Quar. 1904, regula I, cap. XXIII, p. 57.)

Plusieurs passages des opuscules de saint François semblent contenir en germe la pensée et la méthode bonaventuriennes. Qu'on lise, par exemple, l'exposition du *Pater* qui se trouve au début des Laudes. (*Opuscula...*, p. 119 et suiv.)

3. « Dicendum quod generatio ponenda est in divino esse. Et hujus ratio potissima est, ut credo, quia omnis natura est communicabilis. » *I Sent.*, d. 9, I (I, 181a).

4. Cf. *I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 4 (I, 490b).

5. Sur la conception particulière que saint Bonaventure se fait du verbe mental, cf. *I Sent.*,

Pour se connaître, Dieu concevra en lui-même un Verbe qui sera sa parfaite similitude, mais tandis que notre intelligence ne peut enfermer dans un seul concept sa connaissance et celle des objets qui lui sont étrangers, Dieu se connaît, et connaît tout ce qui est hors de lui, dans un seul et même Verbe. Ce verbe qu'il conçoit ou engendre est une similitude qui reproduit le Père et sert d'exemplaire aux êtres qu'il peut créer.

C'est par cette double fonction que le Verbe est comparable au Don. Comme lui, il implique deux relations : relation au Père qui le prononce ou l'engendre, relation à la créature dont il est le modèle. Être modèle ne dit pas avoir servi de modèle, n'implique pas l'existence actuelle de copies. Cette deuxième relation du Verbe aux créatures n'est donc pas nécessairement réalisée. Il suffit qu'elle soit possible pour qu'il puisse être dit leur cause exemplaire. Les deux relations que le Verbe a de toute éternité sont par conséquent analogues à celles du Don. La première, nécessairement actuelle, les met en rapport avec le principe de qui ils procèdent et les constitue dans leur personnalité respective. La deuxième, impliquée dans la précédente, les relie aux créatures possibles [1].

Et qu'on n'objecte pas qu'un nom marquant une relation à la créature n'est pas rationnel, ne peut servir à distinguer les personnes. Cela est vrai des noms qui expriment uniquement un rapport à la créature, mais ceux de Verbe et de Don ne désignent pas uniquement, ni même principalement, ce rapport. Ils signifient avant tout la relation à celui qui parle ou à ceux qui donnent [2].

Et néanmoins, la relation que ces personnes ont avec nous nous intéresse de si près qu'elle est la première à se présenter à notre esprit lorsque nous les nommons. Les appellations de Verbe et de Don ont ainsi une valeur de fait qui se trouve aux antipodes de leur valeur réelle. Lorsqu'il voudra marquer les nuances qui distinguent les noms propres de la deuxième et de la troisième personne, saint Bonaventure tiendra compte de leur signification pratique.

L'émanation du Verbe, dira-t-il, est désignée de trois manières : par les noms de Fils, d'Image et de Verbe. Il est appelé *Fils* parce qu'il procède par voie de nature ; *Image*, parce qu'il procède comme similitude ; *Verbe*, parce qu'il sert à exprimer aux autres celui qui parle.

De même Esprit, Amour et Don, expriment la même propriété, avec une distinction de raison. Je dis qu'ils expriment la même notion puisqu'ils désignent même rapport, même émanation. Et néanmoins ils la nomment différemment. *Esprit* fait penser surtout à la vertu spirative qui produit la troi-

d. 27, p. 2 per totam (I, 481 et suiv.) et Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, ét. XII, ch. IV, art. III, p. 522 et suiv.

1. Cf. *I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 2 (I, 485b).

2. L'objection se présente d'abord au sujet du titre de Don : cf. *I Sent.*, d. 18, q. 5, obj. 3 (I, 330a). Saint Bon. donne une première réponse dont il ne nomme pas l'auteur, mais qui a « une saveur bien grecque » au jugement du P. de Régnon (*op. cit.*, *ib.*, ch. V, art. III : le Don et le Verbe, § 2, p. 560). Il annonce qu'il donnera plus loin une autre solution, lorsqu'il traitera *du Verbe*, cf. d. 27, p. 2, q. 2, ad 5 (I, 486 b).

sième personne. *Amour* désigne cette personne surtout par son mode de procéder : elle unit le Père et le Fils. *Don* nous rappelle d'abord sa relation avec les créatures, relation qui découle de sa relation à son principe, la libéralité du Père et du Fils [1].

Des divers noms de la troisième personne, le plus usuel est celui de Saint-Esprit. Il aurait pu paraître, à un pur spéculatif, moins bien choisi que celui de Don. *Esprit* en effet peut être pris absolument, au sens d'être immatériel, et alors il est commun aux trois personnes divines, inapte par conséquent à les distinguer. *Don*, au contraire, implique nécessairement relation à un donateur et distinction d'avec lui [2]. Pourquoi n'a-t-il pas prévalu ? Parce que l'Ecriture donne plus fréquemment et plus explicitement à la troisième personne le nom d'Esprit-Saint. On en devine la raison.

Enclins par un naturel reploiement sur nous-même et par notre manière de connaître, qui nous met d'abord en présence des dons créés, à nous souvenir en premier lieu de la donation temporelle, nous courions le risque, en désignant la troisième personne sous le nom de Don, de mettre trop en relief une relation purement accidentelle, extrinsèque, et d'en arriver insensiblement à considérer cette relation comme constitutive de la personne, au détriment de la vérité.

Le Docteur Séraphique estime que c'est avec raison que le Fils et le Saint-Esprit ont, à l'encontre du Père, des noms indiquant une relation aux créatures : selon notre manière de comprendre et de parler, ils sont comme des intermédiaires entre Dieu et nous. Nous leur attribuons notre retour à Dieu, ce qui a fait dire à saint Augustin : « Le Père est le principe vers lequel nous revenons ; le Fils, la forme que nous suivons ; l'Esprit-Saint, la grâce qui nous réconcilie. » Aussi, il est plus exact de dire que le Fils et le Saint-Esprit nous sont donnés que de l'affirmer du Père [3].

1. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 5, ad 4 (I, 331b). — Plus loin, *I Sent.*, d. 27, p. 2, dub. II (I, 491b), saint Bonaventure énumère trois façons de distinguer les noms propres de la deuxième personne. Celle que nous venons d'exposer ne vient qu'au second rang, mais c'est elle qui garde ses préférences.

2. Cf. *ibid.*, d. 10, a. 2, q. 3 (I, 204b). — « Tam donum quam spiritus dicitur relative ; sed tamen relatio magis apparet in hoc nomine *donum* quam in hoc nomine *spiritus*, quia donum semper dicit respectum ad dantem, spiritus autem non, immo potest accipi absolute. » *Ibid.*, d. 18, dub. 1 (I, 333 b).

3. *Ibid.*, d. 27 ; p. 2, q. 2, ad 5 (I, 486 b).

CHAPITRE IV

LA DONATION TEMPORELLE

« La charité a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné [1]. » Ce passage de l'Epître aux Romains ne pouvait échapper aux recherches de l'intrépide collectionneur de textes que fut le Maître des Sentences. Il a si bien accompli son travail de compilateur que les scolastiques n'ont pas jugé utile de le recommencer, ni même de le réviser. Ils se contentent ordinairement de reproduire les plus caractéristiques des arguments d'autorité patiemment réunis par Pierre Lombard. Ainsi en est-il du texte de saint Paul cité par nous [2]. Supposant, comme saint Bonaventure, le fait de la donation temporelle dûment établi, nous allons en étudier les conséquences.

Art. I. — Effets de la donation temporelle.

Et d'abord, pourquoi le Saint-Esprit nous est-il donné ? Étant Dieu, n'est-il pas présent en toute créature, et dans la mesure même où elle participe à l'existence ? Pourquoi dès lors une donation qui laisserait entendre qu'il était absent de ceux à qui il est donné ?

C'est mal comprendre la donation temporelle et même la donation tout court que de poser ainsi la question. Le but de celui qui donne n'est pas de rendre un objet présent là où il n'était pas, mais de faire entrer quelqu'un en possession de ce qu'il n'avait pas. Un pauvre peut avoir dans sa chaumière une somme d'argent considérable sans en être le propriétaire. Si le riche à qui elle appartient la lui donne, elle acquiert, de ce fait, de nouvelles relations avec le pauvre : elle n'est plus seulement en sa présence, mais encore en sa possession. De simple détenteur, il est devenu propriétaire. Il entre en jouissance de cette fortune et peut désormais l'employer au gré de ses désirs.

1. Rom., v, 5.
2. P. Lombard, *I Sent.*, d. 14. — Saint Bon., *ibid.*, a. 2, q. 1, f. 1 (I, 249 a).

Ainsi en est-il de l'Esprit-Saint. Étant Dieu, il est présent et dans l'âme du pécheur et dans celle du juste, mais différemment.

Il est dans le pécheur, mais le pécheur ne l'a pas, ne le possède pas, puisqu'il ne peut en jouir comme le font ceux qui participent à sa vie divine [1]. L'Esprit-Saint, il est vrai, est parfois donné même au pécheur, en vue d'une fin déterminée, par exemple, pour opérer un miracle, prédire l'avenir. Mais ce n'est là qu'une donation incomplète, restreinte, ordonnée non à la jouissance mais à l'usage. Cette faveur, appelée par les théologiens grâce, *gratis data*, est si peu constitutive de la donation temporelle proprement dite qu'elle ne l'accompagne pas nécessairement. Elle en est même séparée dans le cours ordinaire de la Providence [2].

La véritable donation est ordonnée à la possession, et la possession à la jouissance [3]. Bien que le Saint-Esprit soit présent dans toutes les âmes, il est vraiment donné à celles qui sont rendues participantes de la vie divine. Il était en elles, mais elles ne l'avaient pas, ne jouissaient pas de lui.

Mais, dira-t-on, est-il permis d'affirmer du Don Incréé qu'il devient la propriété d'une âme ? La donation temporelle aboutit logiquement à soumettre le Créateur à la créature. Elle implique une sujétion de Dieu à l'homme que l'on ne saurait admettre.

Saint Bonaventure résout la difficulté sans rien sacrifier des prérogatives du Don Incréé, mais sans renier non plus la réalité de sa donation. Il distingue simplement les diverses relations du don au bénéficiaire, pour écarter celle qui répugne à la prééminence et à l'indépendance du Saint-Esprit.

Le don est communiqué au bénéficiaire, — soit comme le but vers lequel il tendait : ainsi la récompense à qui l'a mérité ; — soit comme une perfection nouvelle : telle la grâce accordée à celui qui consent ; — soit enfin comme un objet mis à sa disposition : le cheval donné au cavalier. Dans ce dernier cas, il y a vraiment sujétion : telle n'est évidemment pas la relation établie entre l'Esprit-Saint et la créature qui le reçoit. Loin d'être le cavalier, l'homme est bien plutôt le coursier que chevauche la grâce, comme se plaît à le redire le Docteur Séraphique, citant le mot attribué à saint Augustin : *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum* [4]. L'âme est au

1. *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, obj. 2 et resp. (I, 250 a) : « Dari non ordinatur ad esse sed ad habere. Licet enim Spiritus Sanctus esset prius in peccatore, non tamen habebatur ab eo, quia peccator non habebat potestatem fruendi ipso. » L'exemple du pauvre entrant en possession du trésor qui était dans sa maison, est emprunté à Richard de Mediavilla (cité par les Edd. de Quar., *ibid.*) « chez qui les tendances authentiques et profondes de la pensée de saint Bonaventure arrivent parfois à une conscience plus claire et trouvent une expression plus précise que chez le maître lui-même ». É. Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, col. Payot, Paris, 1925.

2. « Deus gratiam gratis datam frequenter dat homini existenti in actuali voluntate peccandi ; haec enim simul stat cum culpa. » *II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, d. 1 (II. 175b). — « Nullus habet Spiritum Sanctum, quantumcumque Spiritus Sanctus operetur in eo, nisi qui potest eo frui » *I Sent.*, d. 19, dub. 5 (I, 335b).

3. *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249b).

4. *Ibid.*, obj. et resp. 3 (I, 249 b, 250). — Saint Augustin, s'il n'est pas l'auteur des paroles que lui attribue saint Bonaventure, en a exprimé le sens en termes identiques. Cf. *II Sent.*,

Saint-Esprit, principe de la grâce, ce qu'est l'être imparfait au principe qui lui confère son achèvement. Non que la nature humaine soit incomplète comme telle : elle a tout ce qui est nécessaire pour atteindre la fin qui lui est proportionnée, mais elle est capable de communier à une vie plus noble, à la vie même de Dieu. Or c'est à cette participation ou possession de la vie divine qu'est ordonnée la donation temporelle du Saint-Esprit. C'est lui, en effet, qui crée à nouveau l'âme humaine, qui la reforme, la vivifie, l'illumine, la rend déiforme, l'unit à lui, la fixe dans le bien, la rend agréable à Dieu et surélève ses affections [1].

Le Saint-Esprit ne nous est pas donné seul. Le Père et le Fils dont il est inséparable nous sont communiqués avec lui. La donation passive pourtant ne leur convient pas selon la même plénitude de sens. *Donné* signifie « accordé sans aucun droit ni mérite de la part de celui qui reçoit » Cette épithète convient donc à un titre égal aux trois personnes divines. Mais des deux dernières seules on peut dire qu'elles sont *données* par une autre personne. Cette expression implique en effet une sorte de sujétion qui répugne à la primauté absolue du Père et ne se réalise que dans et par la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit.

La donation passive est néanmoins affirmée avec plus de vérité de la troisième personne. Elle lui est pour ainsi dire connaturelle, puisque seule elle procède comme Don. Le Fils, il est vrai, est aussi *donable* de toute éternité, mais la donabilité n'est pas sa raison de procéder comme elle l'est pour le Saint-Esprit [2].

Art. II. — L'Esprit-Saint est-il nôtre ?

L'Esprit-Saint nous a été donné. Pouvons-nous le dire nôtre, parler de lui comme de *notre* Esprit ? A cette question que s'était posée le Maître des Sentences, notre Docteur répond par une distinction. L'adjectif possessif peut s'employer avec ou sans la « copule », autrement dit, comme attribut ou comme adjectif.

Dans le premier cas, il indique simplement la possession. C'est ainsi que l'on dit indifféremment : Cet objet est mien, ou : Il m'appartient. Comme celui qui a l'Esprit de Dieu, a Dieu lui-même et tout ce qui est de Dieu, le possessif pourra se dire d'une façon générale de tout ce qui est de Dieu. Il se dira néanmoins dans un sens plus vrai du Fils qui nous a été donné par l'Incarnation, mais surtout du Saint-Esprit en raison de sa donabilité native. Le Don Incréé est plus particulièrement nôtre.

d. 25, p. 1, q. 4, f. 1, note 6 (II, 600b). Elles sont souvent citées : cf. *ibid.*, d. 26, q. 5, f. 1, in corp. (II, 642a, 643b), q 6, f. 2 (II, 645a).

1. « ...Gratiae est recreare, gratiae est reformare, vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptum facere, sursum levare... Donum increatum... comparatur ad hos actus tanquam principium effectivum. » *II Sent.*, d. 26, q. 2 (II, 635). — Cf. Alex. Hal., *Sum. theol.*, p. III, q. 61, m. 6.

2. *I Sent.*, d. 18, q. 4 (I, 328b) et ad 3 (I, 329b).

Lorsque le possessif est accolé immédiatement à un substantif, il n'exprime pas seulement, comme tout à l'heure, un rapport d'appartenance, mais il nous incite encore à chercher, dans le terme qu'il détermine, le titre de la possession affirmée. L'usage en effet veut que l'on emploie le possessif sans la copule, uniquement avec les substantifs qui expriment le rapport existant entre l'objet ou la personne désignée, et le possesseur. Ce rapport est clairement indiqué quand nous disons : mon Père. Il est plus voilé quand nous parlons de nos livres. On devine néanmoins qu'il s'agit des livres dont nous nous servons ou qui nous appartiennent.

En matière de langage, l'usage a force de loi. *Usus, jus et norma loquendi.* Il nous interdit de parler de *notre Esprit-Saint.* Ce terme, en effet, est son nom propre ; il exprime immédiatement et par lui-même la relation d'origine qui constitue la troisième personne. En l'entendant prononcer avec le possessif *notre*, celui qui nous écoute recherchera instinctivement, dans la relation qu'exprime ce terme, le titre de notre possession. Cette relation étant celle du procédant à son principe, il lui semblera que nous nous substituons au Père et au Fils, les deux personnes qui produisent l'Esprit-Saint, et que nous nous attribuons indûment l'*autorité* qu'elles ont sur lui. L'expression *notre Esprit-Saint* est donc à éviter.

Mais il est à remarquer que si le nom d'Esprit-Saint exprime une relation éternelle, *Esprit* tout court peut s'expliquer simplement par le rapport qu'il a avec la créature. Il portera ce nom parce qu'il a été inspiré, c'est-à-dire donné aux hommes. L'ayant reçu, nous pouvons très légitimement parler de lui comme de notre Esprit [1].

Saint Bonaventure, ayant posé la question du possessif d'une manière très générale, n'a pas envisagé directement son emploi avec le titre de Don. Son silence semble néanmoins approuver l'opinion de Pierre Lombard, pleinement conforme aux principes posés. L'appellation de Don est personnelle au même titre que celle d'Esprit-Saint, et même elle exprime plus directement que cette dernière, la relation éternelle constitutive de la troisième personne [2]. On ne devrait donc pas l'employer avec l'adjectif possessif. Des auteurs parlent néanmoins de *notre Don.* Le Maître des Sentences explique qu'il faut alors entendre le mot Don au sens d'objet donné [3]. Notre Docteur ne va-t-il pas au même but quand il nous fait observer que la valeur de fait du mot « Don » est à l'opposite de sa valeur réelle. En l'entendant prononcer nous pensons d'abord à ceux qui l'ont reçu, ensuite à ceux qui le donnent. Le souvenir de sa donation temporelle précède celui de sa procession éternelle [4]. En parlant de *notre Don*, comme le font certains auteurs, nous sommes moins exposés à induire en erreur qui nous écoute. L'expression est moins

1. *I Sent.*, d. 18, q. 5 (I, 332b)
2. *I Sent.*, d. 18, dub. 1 (I, 333b).
3. P Lomb., *I Sent.*, d. 18, cap. v (I, 321b).
4. « A parte nostri intellectus, ideo donum dicitur, quia datur ; sed tamen a parte veritatis rei est e converso, quia ideo datur, quia donum est. » *I Sent.*, d. 18, q. 3, ad 4 (I, 327b). — Cf. *ibid.*, q. 5, ad 4 (I, 331b).

fallacieuse que celles que nous avons réprouvées, mais elle n'est pas des plus correctes.

En somme deux emplois du possessif, comme attribut et comme adjectif. Dans le premier cas, il marque simplement la possession. On peut l'appliquer à tout ce que Dieu nous a donné, mais il convient éminemment à celui qui procède éternellement comme donable : le Don Incréé est nôtre d'une manière toute spéciale.

Le maniement du possessif employé comme adjectif est plus délicat en raison des réflexions qu'il provoque sur la nature des rapports entre possesseur et possédé. Nous éviterons de l'accoler directement aux noms propres des personnes divines : ce serait pratiquement nous substituer à l'une d'elles. Nous parlerons de *notre Esprit*, parce que ce nom n'est pas un titre personnel, jamais de *notre Esprit-Saint*, le moins possible de *notre Don*.

Dans les formules consacrées par l'Écriture ou la tradition est pétrifiée toute une théologie. Pour la découvrir, le Séraphique Docteur ne dédaigne pas à l'occasion de se faire grammairien et logicien. Les deux analyses que nous avons reproduites de lui (la première était celle des substantifs *donum* et *datum*) sont bien conduites. Par la seconde, il a su découvrir la loi générale qui explique et justifie les apparentes inexactitudes du langage théologique. Ces deux analyses viennent heureusement confirmer la doctrine traditionnelle.

Art. III. — L'Esprit-Saint se donne lui-même.

La donation temporelle du Saint-Esprit a été considérée jusqu'ici comme l'œuvre du Père et du Fils dont il procède. Cette conception s'explique, on s'en souvient, par la donabilité native du Saint-Esprit, et par *l'autorité* qu'ont sur lui le Père et le Fils. Cette manière de voir ne doit pas nous faire oublier que la donation temporelle est une œuvre *ad extra*, une influence exercée sur la créature. A ce titre, elle relève également des trois personnes qui opèrent toujours indivisiblement, car égale est leur puissance. Saint Bonaventure approuve l'argument de Pierre Lombard : « Si le Père peut donner ou envoyer l'Esprit-Saint, et si l'Esprit-Saint ne le peut pas, le Père a un pouvoir que n'a pas l'Esprit-Saint. De même, si le Père donne et envoie l'Esprit-Saint et si l'Esprit-Saint ne le fait pas, le Père fait quelque chose que ne fait pas l'Esprit-Saint. Les œuvres de la Trinité seraient donc divisées [1]. »

Le Don Incréé se donnerait-il lui-même ? Sans aucun doute. Cette affirmation ne souffre aucune difficulté, si on considère que la distinction entre don et donateur n'est pas nécessairement essentielle. Nous concevons fort bien que le Père et le Fils donnent le Saint-Esprit, bien que les trois personnes ne soient qu'un seul et même Dieu. Il est vrai qu'entre elles intervient une distinction personnelle que l'on ne saurait admettre entre l'Esprit-Saint

1. *I Sent.*, d. 15, dub. 3 (I, 267b) et q. 4, f. 3 (I, 264a).

considéré comme donateur et ce même Esprit envisagé comme Don. Mais une simple distinction de raison suffit pour qu'une seule et même personne cumule ces deux titres. Le Saint-Esprit se donne comme Dieu, il est donné comme Don [1].

Il se donne comme Dieu et nul autre que Dieu n'a pouvoir de le donner. Le Don Incréé est souverainement indépendant et ne connaît aucune sujétion hors de la quasi-sujétion qui découle de sa procession éternelle. Nul homme, si saint qu'on le suppose, n'a donc autorité pour donner le Saint-Esprit. Justes et pécheurs peuvent disposer une âme à le recevoir. Les bons peuvent implorer sa venue. Dieu seul le donne [2].

Art. IV. — Conclusion.

Nous pouvons par conséquent et devons affirmer que toute la Trinité nous donne le Saint-Esprit et qu'elle nous est donnée tout entière avec lui, mais si nous voulons être précis, nous concevrons la donation, tant active que passive, de chaque personne en fonction des relations éternelles qui la constituent. Au Père appartient éminemment le titre de donateur. Au Fils, la donation active et la donation passive conviennent également : avec le Père, il donne le Saint-Esprit ; il est lui-même donné par le Père. Quant au Saint-Esprit, il est le Don par excellence : nous avons vu à combien de titres ce nom lui convient : procession par voie de libéralité, décret éternel de sa donation dans le temps, donation effective [3]. C'est par lui que nous participons à la vie divine, puisque c'est lui qui nous relie au Fils et par le Fils au Père, d'où s'épanche cette vie : *Quia nos natus connectere : donum* [4]. C'est à lui, par conséquent, que nous attribuerons notre sanctification [5].

A propos de cette doctrine bonaventurienne, le P. Th. de Régnon écrit : « Cette médiation « personnelle » entre le Père et les créatures exercée par les deux personnes procédantes est une idée qui a sa racine dans la tradition tout à fait primitive. Elle a toujours été enseignée dans l'école grecque, comme un point capital de la théologie. La Scolastique, en général, n'y a pas attaché la même importance, et n'en parle que passagèrement et comme forcée par quelques textes de saint Augustin. Cependant, plus que tout autre docteur du

1. *I Sent.*, dub. 2 (I, 267a). — « Cum dicitur : Spiritus Sanctus mittit se, idem est mittens et missum, ratione differens ; *mittens*, inquam, secundum quod Deus, sed *missum* secundum quod donum... » *Ibid.*, q. 4, ad 4 (I, 266b).

2. *I Sent.*, d. 14, q. 2 (I, 252a).

3. Cf. *supra*, ch. III, art. II, p. 40 et 41.

4. *I Sent*, d. 18, q. 5, ad 4 (I, 331b). — Cf. *I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 3, ad 5 (I, 486b) : « Secundum rationem intelligendi et appropriandi quasi medium sunt (Filius et Spiritus Sanctus) inter nos et Deum, et secundum rationem appropriandi sunt reducentes in Deum. Unde secundum Augustinum : « Pater est principium, ad quod reducimur ; Filius, forma quam sequimur ; et Spiritus Sanctus gratia qua reconciliamur. » *De vera relig.*, c. 55, n. 113.

5. *I Sent.*, d. 16, q. 2, ad 4 (I, 282b) ; d. 18, dub. 5 (I, 335a). — *In Hexaëm.*, col. 8, n. 14 (V, 371b).

moyen âge, saint Bonaventure se rapproche sur ce point des anciens Pères. »

Cet hommage au traditionalisme du Docteur Séraphique pourrait être corroboré par de nombreux témoignages. Nous l'avons vu rattacher toute sa théorie de la Trinité aux principes théologiques du pseudo-Denys que l'on disait avoir été formé par saint Paul [1]. Les appellations traditionnelles de Fils et de Don sont les premières à paraître : elles sont comme l'épanouissement, la conclusion nécessaire du principe dionisien, mis en valeur à l'aide de la sentence du Philosophe. L'évolution dogmatique a fait découvrir de nouveaux aspects du mystère. Des noms comme ceux d'Amour, de Lien, se sont révélés très aptes à distinguer l'Esprit-Saint des autres personnes : soucieux de montrer la continuité du dogme, l'homogénéité de son évolution, saint Bonaventure les a, sans effort, rattachés à ceux qui se trouvent dans les Écritures ou qui eurent cours dans la plus haute antiquité.

Son souci de conservatisme doctrinal le rend accueillant aux anciennes conceptions théologiques Son respect, son instinct de la tradition et l'influence de ses maîtres Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès, tous deux disciples des Grecs, expliquent en grande partie les affinités de sa pensée avec la pensée orientale. Au temps du *Commentaire* il cite rarement les Pères grecs, à l'exception de saint Jean Damascène [2]. Les théories caractéristiques de la théologie orientale, que nous avons relevées chez lui, lui arrivent par des intermédiaires, ses maîtres Richard et Alexandre, les anciens Docteurs, tels saint Augustin, saint Hilaire, ou des auteurs qu'il ne nomme pas : *Respondent quidam* [3].

On a souvent insisté, et avec raison, sur l'augustinisme de saint Bonaventure. On aura remarqué pourtant que, dans les études précédentes, le nom du pseudo-Denys semble éclipser celui de saint Augustin. S'ils vivent l'un et l'autre d'une même pensée, d'une même doctrine : le néoplatonisme, ils diffèrent par la manière dont ils présentent les théories de cette école. L'évêque d'Hippone nous les offre éparses en de nombreux ouvrages, mêlées à des spéculations personnelles. L'Aréopagite les a résumées en formules lapidaires, obscures souvent, mais qui toujours forcent l'attention. Le premier s'en inspire constamment. Le second les énonce. On retrouvera donc plus facilement chez ce dernier les principes fondamentaux du néo-platonisme : il les a lui-même coordonnés, constitués en corps de doctrine. Et si l'historien de la théologie veut caractériser les tendances des deux grandes écoles scolastiques, en opposant métaphysique à métaphysique, il devra, ainsi que l'a fait maintes fois le P. de Régnon dans ses *Etudes sur la Trinité*, comparer la *statique*

1. Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, ét. XII, ch. v, art. III, § 7, p. 568. Sur l'ancienneté du nom de *Don* ou *Donation*, cf. *id.*, *ibid.*, 3e série, t. II, ét. XXVI, ch. II, art. II, § 3, p. 474.

2. *II Sent.*, d. 9. *Praenotata*, ad calcem (II, 241b).

3. Les traductions du *De fide orthodoxa* étaient alors entre toutes les mains. Cf. J. de Ghellinck, S. J., *Le mouvement théologique du XII^e siècle* (Paris, 1914), ch. IV. : L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, p. 272 et suiv.

4. *I Sent.*, d. 18, q. 5. ad 3 (I, 331a) ; — d. 16, dub. 5 (I, 286b) ; — d. 27, p. 2, q. 2, ad 5 (I, 486b).

d'Aristote à la *dynamique* du pseudo-Denys, le premier considérant « l'immobilité comme ontologiquement supérieure au mouvement » tandis que le second « considère l'activité comme le fond même de l'être et impute à bassesse et défaillance l'immobilité des corps inertes »... Pour ce philosophe, tout ce qu'il y a de plus réel, c'est l'activité en acte, c'est le mouvement vital, *vita in motu*. Par conséquent, au sommet des choses un acte substituant, une vie qui s'épanouit, un acte d'où sortent par voie d'expansion toutes les perfections divines, et si j'ose dire, l'être même [1].

Dans l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, notre saint a lui-même opposé, ou mieux rapproché ces deux conceptions de la divinité, en substituant au nom d'Aristote celui de saint Jean Damascène, qualifié pour représenter le Stagirite puisqu'il utilise sa philosophie [2]. « Nous concevons, écrit-il, deux manières, ou mieux deux degrés dans la contemplation des perfections invisibles et éternelles de Dieu. Dans le premier degré, l'esprit s'arrête aux attributs essentiels. Dans le second, il s'applique aux propriétés des personnes. Dans l'un, le contemplatif fixe son regard d'abord et surtout sur l'être lui-même et déclare : « Celui qui est », tel est le premier nom divin. Dans l'autre, le regard de l'esprit se porte vers le bien lui-même qui apparaît dès lors comme le premier attribut de Dieu. La première manière de contempler convient particulièrement à l'Ancien Testament, la seconde au Nouveau. Le Damascène dit avec Moïse : Dieu s'appelle d'abord « Celui qui est ». Denys, disciple du Christ, déclare au contraire que la bonté est le premier attribut de Dieu [3]. »

L'auteur des *Noms divins* devient ainsi le représentant de la métaphysique chrétienne. Cette conception dynamique de l'être ne lui est pas particulière. Nous la retrouvons chez saint Augustin. « Plus fidèle que les Alexandrins à la vraie pensée de Platon, a écrit de lui Louis Lescœur, résumant le traité *De Deo* du P. Thomassin, il montre que le nom propre de Dieu, s'il est permis de parler ainsi, c'est le bien absolu... Boèce, et ceux qui viennent après lui, ne font que répéter saint Augustin [4]. » La métaphysique néo-platonicienne était plus explicitement formulée dans les écrits du pseudo-Denys. Rien d'étonnant dès lors que saint Bonaventure lui emprunte ses expressions ou se réfère expressément à lui, lorsqu'il énonce le grand principe du bien naturellement diffusif de lui-même : *Bonum est diffusivum sui.*

Comment mesurer l'influence de cet axiome et de la métaphysique qu'il contient en germe, sur la pensée bonaventurienne? Il va de soi que ce ne peut

1. Th. de Régnon, *op. cit.*, 2e série, ét. X, ch. IV, art. II, § 6 et 7, p. 310 et suiv. ; — ét. XII, ch. I, art III, p. 447 et suiv.

2. Cf. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 273.

3. « Intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum *esse*, dicens quod *qui est* est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissimum ad vetus testamentum... secundum ad novum... *Damascenus... sequens Moysen* dicit, quod *qui est* est primum nomen Dei ; *Dionysius sequens Christum* quod *bonum* est primum nomen Dei. » *Itin.*, c. V, 1 et 2 (V, 308).

4. L. Lescœur, *La Théodicée chrétienne*, ch. II, p. 96.

être en comptant les citations tirées des ouvrages qui le développent ou l'exposent.

Celles du pseudo-Denys, que nous relevons dans les œuvres du Docteur Séraphique, atteignent pourtant un nombre respectable, surtout si l'on tient compte du petit volume des écrits dionisiens. Leur total est d'environ 240, dont 140 dans le seul *Commentaire des Sentences* [1].

Une autre trace, pour ainsi dire matérielle, mais plus suggestive que la précédente, de l'influence dionisienne, est la fréquence des adjectifs *fontalis*, *fontanus*, que le Docteur Séraphique ajoute volontiers aux termes désignant un attribut divin ou la divinité. On lit par exemple : *fontalis lux*, *fontale principium*, *fontalis plenitudo*, *munditia*, *objectum fontanum*... expressions qu'il est intéressant de rapprocher de celles du *De divinis Nominibus*, e. g. *fontalis radius*, *fons superessentialis deitatis Pater* [2]...

Si éloquents que soient ces indices, c'est surtout par l'identification des principes qui sont à la base du système théologique bonaventurien que l'on reconnaît l'influence prépondérante de la métaphysique néo-platonicienne transmise par le pseudo-Denys. Le principe du bien naturellement extatique sert de fondement à sa démonstration rationnelle de la Trinité. Par lui se légitime le principe : *ideo principium quia primum*, qui nombre, en quelque sorte, les processions et assigne les rapports des personnes divines avec les œuvres de Dieu *ad extra*. La vie intime de Dieu, l'épanchement de sa bonté dans la création, les relations des personnes divines avec les créatures, n'est-ce pas toute la théologie synthétisée dans le grand axiome transmis par l'Aréopagite : *Bonum est diffusivum sui* ?

Dans la suite de cette étude, l'influence du pseudo-Denys se fera moins directement sentir : elle sera réelle néanmoins, ne serait-ce que par l'orientation initiale de la pensée du Docteur Séraphique. A mesure que nous descendrons aux points particuliers de doctrine, aux applications pratiques, nous trouverons plus souvent le nom et la pensée de saint Augustin que ceux de l'Aréopagite. La transition de l'un à l'autre est facile puisque, en définitive, ils se rattachent tous deux à une même doctrine, à un même auteur, au divin Platon à qui Dieu donna des paroles de sagesse.

1. Par où l'on voit que l'influence dionisienne s'est exercée sur saint Bonaventure dès les premières années de son enseignement, le *Commentaire sur les Sentences* ayant été commencé en 1250. — Le *De divinis nominibus* et le *De coelesti hierarchia* y sont le plus souvent cités : environ 130 citations sur les 140 que renferment les œuvres complètes de saint Bonaventure.

2. Cf. *De divinis nominibus*, IV, 6 *passim* ; II, 7 (P. L., 122, col. 1131, 1132 et col. 1122).

DEUXIÈME PARTIE

LES DONS DU SAINT-ESPRIT EN GÉNÉRAL

Sans le Saint-Esprit, l'homme ne peut ni être agréable à Dieu ni devenir son fils d'adoption, tel est l'enseignement de la foi. Elle nous dit encore : sans la grâce, impossible de plaire à Dieu. Nous devons par conséquent affirmer que dans l'âme des justes se trouvent et le Don Incréé et le don de la grâce

Le Don Incréé nous est connu. Mais quelle est la nature de ce don de la grâce sans lequel nul ne peut plaire à Dieu ? Influencés par certaines expressions, à la vérité quelque peu hasardeuses, des Pères Grecs, d'anciens théologiens avaient voulu l'identifier avec le Don Incréé. Considéré en lui-même, l'Esprit Saint serait l'amour du Père et du Fils. Il serait appelé *grâce* en tant qu'il habite dans l'âme et produit en elle les dix effets énumérés plus haut : il la crée à nouveau, la reforme, la vivifie, l'illumine, la rend semblable à Dieu, l'unit à lui, la fixe en lui, la rend agréable à ses yeux et la surélève.

Le Don Incréé suffit à opérer ces transformations, disaient ces anciens théologiens. Bien plus, lui seul peut les réaliser. Pourquoi, dès lors, recourir à je ne sais quel don créé qui serait aussi inutile qu'inapte à produire ces effets merveilleux ? La grâce et l'Esprit-Saint, c'est tout un.

Ainsi raisonnaient le Maître des Sentences et ses partisans. Le Docteur Séraphique, tout en constatant l'ancienneté de cette opinion et en s'efforçant de sauver P. Lombard autant qu'il était possible, prend nettement parti contre cette doctrine.

Que le Don Incréé soit la cause efficiente et exemplaire de la transformation qui rend l'âme agréable à Dieu, c'est indéniable. Mais une re-formation, la communication d'une seconde vie ne vont pas sans l'infusion d'une nouvelle forme, ne serait-elle qu'accidentelle. Comme il ne convient pas, qu'il est impossible même que Dieu soit la forme d'un être créé, il faut bien admettre l'existence d'un don créé informant l'âme rendue participante à la vie divine [1].

1. *II Sent.*, d. 26, q. 2 (II, 633 et suiv.) ; *I Sent.*, d. 17, p. I, q. I (I, 292 et suiv.) — Cf. encore *I Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (I, 249, 250).

La grâce est cette forme. Elle n'est qu'une forme accidentelle, une manière d'être, une qualité, un *habitus*, c'est-à-dire une disposition stable, permanente, qui élève l'âme à une vie supérieure, la vie surnaturelle [1].

Et de même que le Créateur, en donnant la vie naturelle, la communique non seulement dans son acte premier qui est de vivre, mais encore dans son acte second qui est d'agir, ainsi lorsqu'il élève une créature à la vie surnaturelle, Dieu lui confère non seulement l'être surnaturel, mais encore les opérations de même ordre et les facultés nécessaires à cet effet [2].

Épanouissement, ramification de la grâce, ces facultés surnaturelles ou habitus opératifs reçoivent d'elle le nom de gratuits. On les désigne encore avec la grâce sous l'appellation commune de *dons gratuits*. Ces habitus d'ordre opératif, saint Bonaventure les répartit en trois septénaires : les vertus, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes [3].

L'étude du deuxième septénaire, auquel est consacré le reste de cet ouvrage, ne peut être abordée immédiatement, car, si la présente introduction suffit à nous montrer comment les dons du Saint-Esprit sont postulés, ainsi que les autres dons gratuits, par la donation temporelle du Saint-Esprit, et comment, par suite, cette seconde partie est la suite logique de la première, elle ne nous donne pas, de ces divers habitus gratuits, une connaissance suffisante pour nous permettre de comprendre le rôle propre des dons du Saint-Esprit. On ne peut, dans un organisme vivant, étudier un organe indépendamment de ceux avec qui il est en connexion immédiate. Ainsi en est-il des dons du Saint-Esprit, encadrés en quelque sorte par les vertus et les béatitudes.

Il nous faut donc, avant d'aborder l'étude des dons proprement dits, avoir une notion générale de la grâce et de ses ramifications en habitus surnaturels.

1. « Gratia... est forma dans vitam quantum ad esse secundum, sive quantum ad bene esse... Non enim fit unum per essentiam ex gratificato et gratia, sicut fit unum per essentiam ex corpore vivificato et anima vivificante » *II Sent.*, d. 26, q. 4, (II, 639b). — « Cum igitur gratia sit in anima ut habitus et qualitas quaedam... » *Ibid.*, q. 5, f. 3 (II, 642b) — Cf. *ibid.*, q. 2, f. 3 (II, 634b). — « Spiritus divinus... animam vivificat *suo modo spirituali*, sicut spiritus humanus *suo modo naturali* vivificat corpus. » *Collat. in Joan.*, cap. 1, col. 5, n. 2 (VI, 542a).

2. « Sicut divina liberalitas perficiens rem in esse primo dat ei totum, per quod possit in esse conservari, ita perficiens eam in esse secundo dat illi integram perfectionem, per quam et in illo esse manere possit et singulis vitiis obviare. Ideo conveniens est divinae largitati, cum gratificat hominem, diversitatem virtutum, in quibus consistit rectitudo vitae, eidem tribuere. » *III Sent.*, d. 36, q. 1, in corp. (III, 792b). — Cf. *ibid.*, d. 27, a. 1, q. 3, ad 3 (III, 598b) et surtout *Brev.*, p. 5, c. 4 (V, 256a).

3. *Brev.*, p. 5, cap. 4, 5, 6 (V, 256 et suiv.) : « De ramificatione gratiae in habitus virtutum... donorum... beatitudinum... »

CHAPITRE PREMIER

DONS GRATUITS

Dieu, souverainement heureux, ne peut chercher hors de lui une félicité qu'il possède sans limites ; il ne peut agir par intérêt [1]. La libéralité inspire nécessairement tous ses actes et tout ce qui vient de lui mérite par conséquent l'appellation de *don*. En ce sens très large, « tous les biens que nous avons, quels qu'ils soient, sont des dons et des présents de Dieu » [2].

Dans la variété infinie des bienfaits de Dieu, il est aisé d'établir une gradation, d'opérer un classement de valeur. Au plus bas degré, les biens de la fortune. Plus haut, ceux de la nature : santé, force, paix et prospérité. Et enfin, au sommet, les dons de la grâce [3]. Par une sorte de pléonasme, ces derniers sont appelés *dons gratuits*, parce que, à l'encontre des dons naturels que le Créateur se doit d'accorder à chacune de ses créatures pour qu'elle puisse atteindre la fin qui lui est proportionnée, les dons gratuits ont été communiqués à la créature raisonnable en dehors des exigences de sa nature et sans qu'elle les ait mérités [4]. Ils témoignent plus que les biens d'ordre naturel de la libéralité de Dieu, et c'est pourquoi le titre de *don*, nom personnel de l'Esprit-Saint, leur a été approprié [5]. C'est la grâce par conséquent, et les habitus opératifs qu'elle ramifie, qui sont désignés d'abord ou même exclusivement dans les textes scripturaires qui parlent des dons de Dieu, et en particulier dans le texte de l'épître de saint Jacques que ne se lasse pas de transcrire le Docteur Séraphique : « Tout don excellent, tout don parfait descend d'en haut, du Père des lumières [6]. »

1. *I Sent.*, d. 18. q. 3, f. 4 (I. 327a).
2. *IV Sent.*, d. 33, dub. VI (IV, 764a).
3. *Comment in Eccl.*, cap. v, q. IV, resp. (VI, 49b).
4 *II Sent.*, d 29, a. 1, q. 1, (II, 695b). — *I Sent.*, d 6, q. 1, ad 4 (I, 126b).
5 *I Sent.*, d. 18, q. 3 in corp. (I 327b).
6. Cf. *I Sent.*, d. 18, q. 3. f. 3, et ad 1 (I, 327). — Ce texte scripturaire est cité une cinquantaine de fois dans les œuvres de saint Bonaventure, et en bonne place C'est par lui que débutent l'*Itinéraire* le *De reductione artium*. Il se trouve aux premières pages du *Soliloque*, du traité *De V Festivitatibus*. des *Conférences sur les Dons*, accompagné de ce commentaire : « Gratia, ut ostendam in sequentibus, est datum optimum et donum perfectum — totum quod dicam, volo ordinare ad probandam istam assumtam ; — sed si gratia est datum optimum et donum perfectum : ergo est desursum descendens a Patre luminum. » *De donis*, col. 1, n. 4 (V, 458a). — Ce même texte termine l'opuscule *Vitis mystica*.

L'usage théologique a réservé d'une manière encore plus spéciale cette appellation à sept de ces dons. Pour les distinguer des autres, on les nomme ordinairement les *dons du Saint-Esprit.*

Art. I. — La grâce et ses ramifications.

Le premier des dons gratuits et le principe de tous les autres est la grâce. Ce don est appelé grâce pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'il nous est accordé par pure faveur, sans aucune exigence de notre nature, gratuitement. Ensuite, parce qu'il nous rend agréables à Dieu : *gratum facit.* Des dix effets de la donation temporelle du Saint-Esprit, ou mieux des dix aspects sous lesquels on peut envisager son unique effet, le droit à l'acceptation divine apparaît à saint Bonaventure comme le principal et le plus complet. Enfin, ce don est appelé grâce parce qu'il nous fait agir d'une manière désintéressée, sans recherche de nous-même, contrairement à notre inclination naturelle : *facit hominem gratis facere ea quae facit* [1].

La définition magistrale qu'en donne notre Saint signale son rôle de forme vis-à-vis de la créature qui le reçoit et les trois motifs qui lui ont valu le nom de grâce: « *Una definitio magistralis, talis est : Gratia est forma, a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem et opus ejus bonum reddens.* La grâce est une forme donnée par Dieu gratuitement, sans que nous l'ayons méritée, qui nous rend agréables à ses yeux et fait que nos œuvres sont bonnes [2]. »

Cette définition distingue nettement la grâce proprement dite ou grâce *gratum faciens*, des autres bienfaits gratuits de Dieu que saint Bonaventure désigne sous le nom générique de grâces *gratis datae.* Pour ne s'être pas suffisamment défaits de la terminologie communément reçue de nos jours, les interprètes du Séraphique Docteur n'ont pas toujours rendu exactement sa pensée sur ce point. Il nomme grâces *gratis datae*, non seulement les dons extraordinaires accordés en vue de l'utilité commune et énumérés par saint Paul en sa première épître aux Corinthiens : « A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de science selon le même Esprit..., etc. », mais encore « tout ce qui vient s'ajouter aux dons naturels *pour aider* de quelque manière que ce soit *ou préparer* la volonté à la possession ou à l'usage de la grâce » [3].

Si nous voulons traduire l'expression bonaventurienne *gratia gratis data* en langage théologique moderne, il nous faudra donc, suivant le contexte, parler de grâce *gratis data* ou de *grâce actuelle.* Pour comprendre cette ter-

1. *II Sent.*, d. 26, q. 2 in corp. circa finem (II, 636a), — « Illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen, quod denominatur ab ultimo (i. e., gratum Deo reddit hominem) sicut a completissimo. » *Brev.*, p. 5, c. 1 (V, 253a).

2. *II Sent.*, d. 26, dub. II (II, 648b).

3. *II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1 in corp. (II, 682). — Le texte classique de saint Paul est tiré de la *I Cor.*, 8.

minologie, il faut se placer au point de vue de notre auteur. Ayant défini la grâce *gratum faciens* ou sanctifiante, il rejette parmi les grâces *gratis datae* tout ce qui n'est ni grâce sanctifiante, ni don naturel. Ces dernières peuvent se trouver chez les méchants, comme chez les bons. Loin d'être incompatibles avec la grâce, elles en reçoivent un surcroît de vigueur et une plus grande perfection [1].

La grâce *gratum faciens* ou grâce tout court, et les diverses grâces *gratis datae* sont également attribuées au Saint-Esprit, le Premier Don, comme à leur principe et appelés dons de Dieu, mais ces grâces ne sont pas de même espèce [2]. La première seule nous rend déiformes, agréables à Dieu et fait que nos œuvres sont bonnes.

L'élévation de l'homme à la vie surnaturelle postule une opération de même ordre. Dans l'ordre naturel, chaque être vivant, bien qu'il n'ait qu'une vie, la manifeste par de multiples opérations vitales. Ainsi, dans l'ordre surnaturel, il n'y a qu'une grâce qui nous rende agréables à Dieu, mais cette grâce se ramifie en autant de facultés qu'en exige la diversité des opérations de la vie spirituelle.

Pour dénombrer et définir ces diverses facultés, il n'est besoin, en vertu de l'adage : *habitus distinguuntur per actus et actus per objecta*, que de classer et distinguer les actes nécessaires à la plénitude de la vie surnaturelle. On peut les diviser de bien des façons. Du point de vue de leur perfection relative, ils se répartissent commodément en trois groupes.

En toute vie, il y a des actes premiers, nécessaires à l'entretien et à la conservation de cette vie. Leur présence témoigne que l'être d'où ils émanent est vivant. Leur absence indique la mort.

D'autres actes décèlent chez un être vivant une certaine exubérance de vie, une certaine souplesse dans ses facultés. Ils pourraient être plus parfaits, mais ils ne sont déjà plus requis pour que cet être se maintienne dans l'existence : ils sont intermédiaires, d'une perfection moyenne.

1. *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 4, ad 5 (III 496b) : « Dona enim gratiae gratum facientis non excludunt dona gratiae gratis datae, immo magis illa in suo adventu complent et perficiunt et quodammodo ab eis vigorantur et perficiuntur. » Voici quelques textes où apparaît nettement le sens de *grâce actuelle* : « Si quaeratur, quare deficit poenitentia ? dicendum quod deficit gratia gratis data, quae praevenit voluntatem ut paeniteat, et sine qua nemo unquam se praeparat ad gratiam. » *II Sent*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, in corp. (II, 175a). — Cf. *ibid.*, d. 16, a. 2, q. 1 ad 3, 4, (II, 402b) ; — d. 28, a. 2, q 3 in corp. (II, 690a). — *IV Sent.*, d. 17, p. 1, a. 2, q. 2, ad 1. 2, 3 : « Liberum arbitrium non se disponit ad gratiam gratum facientem sine aliquo gratis dato », etc. *Brev.*, p. 5, c. 2 (V, 254a).

Sur les diverses acceptions du mot grâce, cf. *II Sent.*, d. 26, dub II (II, 648a).

Il semble que la notion bonaventurienne de *gratia gratis data* déborde même notre notion de grâce actuelle. Saint Bonaventure écrit en effet : « Multa... bona gratis data concreantur et dantur cum natura, sicut planum est. » Il prend le mot *naturel* dans un sens strict : « Non omne quod inest homini a principio suae navitatis naturale est, nisi extendatur hoc nomen *naturale*. » *II Sent.*, d. 19, a. 3, q. 1, ad 1 (II, 470b).

2. Pour l'attribution au Saint-Esprit, cf. *I Sent.*, d. 15, p. 2, q. 2, f. 1 (I, 272a) : « Omnis donorum distributio tam gratiae gratis datae quam gratiae gratum facientis attribuitur Spiritu Sancto, maxime dona gratiae gratum facientis sicut patet primae ad Corinthios duodecimo... » — Pour la différence spécifique, cf. *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 4, ad 4 (III 486b) : « Gratiae gratum faciens cum gratia gratis data non est ejusdem speciei. »

A une troisième et dernière série appartiennent les actes vitaux qui ne rentrent dans aucune des catégories précédentes : ce sont des actes aussi parfaits que possible, des actes derniers.

Pour que cette triple série d'opérations se retrouve dans l'homme élevé à l'état surnaturel, il faudra qu'un premier groupe d'habitus infus rende ses facultés capables d'émettre les actes surnaturels les plus rudimentaires, ceux que requiert absolument la vie de la grâce. Ses facultés ayant été détournées de leur objet, le Vrai et le Bien infinis, par le péché, elles auront besoin tout d'abord d'être à nouveau dirigées vers Lui, d'être *rectifiées*, comme dit saint Bonaventure, ensuite d'être *fortifiées* afin de pouvoir l'atteindre en la manière qu'exige la participation à la vie divine [1].

Nos puissances doivent être rectifiées. Ne voyons-nous pas que notre volonté, créée pour aimer Dieu et se reposer en lui, se replie constamment sur elle-même ? Ayant tout reçu gratuitement, elle devrait donner de même La générosité fait partie de sa nature, mais dans la réalité, elle lui coûte. La volonté de l'homme, lorsqu'elle s'abandonne, agit en mercenaire, ne connaît d'autre mobile que son intérêt propre auquel elle subordonne tout : et les intérêts de Dieu et ceux du prochain. Cette déviation de la volonté, ce reploiement sur elle-même, le Docteur Séraphique les appelle *obliquitas*, *curvatio* ou *incurvatio*, *pronitas*, etc. [2].

L'aveuglement, l'*excaecatio* de l'intelligence n'est ni moins grave, ni moins évident. Faite pour contempler les lois éternelles des êtres et puiser dans cette contemplation le meilleur des connaissances qui sont sa vie, elle cherche trop souvent une misérable pâture dans les choses qui sont au-dessous d'elle, dans les objets matériels. Elle tombe en outre dans de multiples erreurs par ignorance, impuissance ou précipitation [3]. En

1. « Sicut principium productivum sua summa perfectione in dando vitam naturae non tantum dat vivere quantum ad *actum primum*, verum etiam quantum ad *actum secundum*, qui est operari ; sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito et quantum ad *esse* et quantum ad *operari*. Et quoniam unius viventis secundam unam vitam primam multae sunt operationes vitales ad illius vitae perfectam manifestationem ; cum actus diversificentur per objecta, et diversitas actuum requirat distinctionem habituum, hinc est, quod licet una sit gratia vivificans, ramificari tamen necessario habet in varios habitus propter varias operationes. Et quoniam quaedam sunt opera moralia *primaria*, sicut credere ; quaedam *media*, sicut intelligere credita ; quaedam vero *postrema*, sicut videre intellecta ; et in primis anima rectificatur, in secundis expeditur, in tertiis perficitur : ideo gratia gratum faciens ramificatur in habitus *virtutum* quorum est animam *rectificare*, in habitus *donorum* quorum est animam expedire, et in habitus *beatitudinum* quorum est animam *perficere*. » *Brev.*, p. 5, c. 4 V, 256). — Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 *in corp.* : « *Quartus autem modus...* » (III, 737a) ; *IV Sent.*, d. 1, p. 1, q. 6 (IV, 28b).

2. « Affectus enim hominis *recurvus* est et mercenarius, quantum est de se ; unde si quid facit, intendendo proprium commodum facit... » *II Sent.*, d. 26, q. 2, in corp. (II, 636a). Cf *III Sent*, d. 23, q 1 (III, 711 et suiv.). — *Brev.*, p. 5, c. 2 (V, 253b) : « Cum ergo spiritus rationalis. . sit in se recurvus, amans proprium bonum... quia recurvus, per se non assurgit ad rectitudinem perfectae justitiae. »

3 Intellectus est semper rectus.. secundum quod respicit leges aeternas et ab ipsis recipit et in eis speculatur, non autem qualitercumque ex se movetur, immo frequenter est obliquus et erroneus » *III Sent.*, d. 33. q 3, ad 5 (III, 718b). — « Ratio non solum infirmatur per ignorantiam sed etiam per hebetudinem et praecipitationem. » *Ibid.*, d. 34, p. 1, q. 2 a. 1, ad 2 (IV, 746b). — Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (II, 575).

somme *intellectiva, amativa, potestativa infectae sunt usque ad medulam* .

Le dérèglement des puissances inférieures est encore plus manifeste. A dire vrai, elles sont plutôt source de désordre que désordonnées, car la rectitude morale comme la faute résident dans les facultés supérieures et, avant tout, dans la volonté. Il suffirait donc pour remettre dans l'ordre les facultés inférieures de rectifier les supérieures et d'abord la volonté qui commande et à laquelle seule le désordre est imputable [2].

Maintenir les puissances tournées vers leur objet, en corrigeant, s'il y a lieu, leur déviation accidentelle ne leur confère pas l'aptitude à produire des actes proportionnés à la vie divine dont l'âme est rendue participante par la grâce. Elles ont besoin pour cela d'être fortifiées, de recevoir des énergies nouvelles.

Rectifier les puissances, les fortifier en vue d'une activité qui déborde leur champ naturel d'action, ces deux conditions requises pour l'activité surnaturelle la plus rudimentaire, il appartient aux vertus de les réaliser. Comme l'insinue leur nom, les vertus redressent et fortifient en vue de l'action : *virtus de ratione sui nominis dicit quod ad agendum erigit et vigorat* [3].

L'homme a des devoirs envers Dieu que résument les premiers préceptes du Décalogue. Il en a envers le prochain, envers lui-même, ceux qu'énoncent les sept derniers commandements. Dans l'accomplissement des uns et des autres, il a besoin d'être soutenu, il peut dévier. Il lui faut donc des habitus qui l'aident dans son élan vers Dieu et au besoin l'orientent de nouveau vers lui, s'il s'en était détourné : tel est le rôle des trois vertus théologales : foi, espérance, charité. Les quatre vertus cardinales de justice, de force, de prudence et de tempérance, rempliront la même fonction pour ce qui concerne ses devoirs envers le prochain et envers lui-même [4].

Il y a donc en tout sept vertus proprement dites rectifiant nos puissances et les habilitant aux actes essentiels de la vie surnaturelle. Le terme technique ordinairement employé par saint Bonaventure pour désigner leur activité propre est *rectificare*. On trouve aussi, soit isolément, soit en surcharge, les expressions *habilitare, regulare, erigere, vigorare* [5].

1. *In Hexaëm.*, col. VII, n. 8 (V, 367a). — Cette infection des puissances est une conséquence du péché originel : cf. *ibid.*, n. 9 et 10. *Itin.*, c. 1, n. 7 (V, 297b).

2. « Obliquitas habet esse circa aliquam potentiam dupliciter aut quia in ea inchoatur aut quia in ea consummatur. Primo modo est obliquitas in parte sensibili, scilicet quantum ad inchoationem, et hoc propter fomitis inclinationem. Secundo vero modo est in parte rationali propter consensum et deliberatam electionem, et in hac principaliter residet obliquitas vitii, et per oppositum rectitudo virtutis. » *III Sent.*, d. 33, q. 3, ad 2 (III, 718 a). — Cf, *ibid.*, ad 3 et ad 5 : « Ad illud quod objicitur, quod potentia sensibilis magis indiget rectificari quam intellectualis ; dicendum quod falsum est, quia rectitudo et obliquatio quae homini imputatur, haec est quae habet ortum a parte rationis. »

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. (III, 738a). — Cf. *ibid.*, d. 23, a. 2, q. 1 in corp. (III, 488 b) et d. 33, q. 1 in corp. (III, 712a).

4. *III Sent.*, d. 33, q. 1 (III, 712a). — *Brev.*, p. 5, c. 4 (V, 256b).

5. Cf. les textes cités ou indiqués dans les notes précédentes et *III Sent* , d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 ad 4 : « Rectitudo enim consistit in ordine potentiae ad finem. » — La rectification des puissances assurant l'essentiel de leur guérison est parfois appelée *sanatio* tout court ; cf. *In Hexaëm.*, col. VII, et *III Sent* , d. 34, p. 1, a. 1, q. 2, ad 2 (III, 741a).

Par les vertus théologales et cardinales, nos facultés sont tournées vers leur objet. Elles peuvent émettre les actes surnaturels nécessaires à l'entretien de la vie de la grâce et suffisant à l'obtention de la vie éternelle. Mais ces bienfaits n'ont pas épuisé la générosité de Dieu. Il a voulu, par de nouveaux habitus distincts des vertus, faciliter l'exercice de nos facultés, faire disparaître jusqu'aux derniers vestiges de l'impuissance dont les avait frappées le péché originel. Assouplies, revigorées, elles pourront non seulement s'acquitter avec aisance de celles de leurs opérations respectives qui sont de nécessité, mais encore se porter à des actes de surérogation, et plus parfaits [1].

L'expression dont se sert saint Bonaventure pour désigner l'effet de cette deuxième série d'habitus sur nos puissances est *expedire* [2].

Ces habitus ne sont pas indispensables à l'homme, même en vue de sa réparation gratuite et de son salut éternel. A ce titre, ils témoignent, plus encore que les vertus, de la libéralité divine et c'est pourquoi ils ont été appelés *dons* par antonomase et attribués plus spécialement à l'Esprit-Saint, première manifestation de l'amour de Dieu et Premier Don [3].

Les dons du Saint-Esprit sont au nombre de sept. Ce sont les dons de crainte, de piété et de science, de force et de conseil, d'intelligence et de sagesse [4].

Une troisième série d'habitus surnaturels distincts des précédents permettra à nos facultés d'atteindre au plus haut degré d'activité surnaturelle possible ici-bas. On les nomme béatitudes, parce qu'ils rapprochent l'homme de Dieu, la félicité sans bornes, le mettent dans un état voisin de celui des bienheureux dans le ciel et le préparent au bonheur éternel.

Dans l'énumération de saint Matthieu, les béatitudes sont, comme les vertus et les dons, au nombre de sept. Ce sont la pauvreté d'esprit, la douceur, le don des larmes, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté de cœur, la paix [5].

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5 (III, 738 b). — L'affaiblissement, la débilitation des puissances à laquelle remédient les dons est appelée *symptoma* : cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 736b) ; q. 2, ad 2 (III, 741a). C'est la blessure qui demeure après que l'on a retiré le trait. (*Ibid.*)

2. Nous serons très bref dans cet exposé sur les dons du Saint-Esprit puisque nous devons les étudier par le détail dans les chapitres suivants.

3. « Habitus vero *expedientes* recte dicuntur *dona*, pro eo quid dicunt quandam ulteriorem abundantiam bonitatis ad agendum, ac per hoc magis attestantur divinae liberalitati ; et propter hoc recte censentur nomine *doni*. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. (III, 738 a) ; *Brev.*, p. 5, c. 5 (V, 257a). — Les œuvres de libéralité divine sont attribuées au Saint-Esprit, cf. *supra* I^re^ partie, ch. III, p. 45, note 2 et *I Sent.*, d. 34, q. 3, f. 2 (I, 592a) ; *Brev.*, p. 1, cap. VI (V, 214b). — *De rebus theol.*, sermo 2, n. 13 (V, 542b). *Comment. in Sap.*, c. VIII, vers. 1 (VI, 160 a). — Sur l'origine scripturaire de cette appellation de *don* substituée à celle d'*esprit*, cf. D^r^ J. Regler, *Die sieben Gaben..*, p. 9 et suiv. L'auteur cite en premier lieu *Eccli.*, 1, 22-23 : « Corona sapientiae, timor Domini replens pacem et salutis fructum ; et vidit, et dinumeravit eam ; *utraque autem sunt dona Dei.* » Saint Bonaventure ne cite qu'une fois le seul verset 22 et encore d'après les Septante : *De Donis*, col. 2, n. 6 (V, 464a).

4. *III Sent.*, d. 34. p. 1, a. 2, q. 1 (III, 743 et suiv.). *Brev.*, p. 5, c. V (V, 257a).

5. « Habitus beatitudinum (sunt) ad agendum, sive patiendum perfecte... Habitus vero perficientes recte dicuntur beatitudines, pro eo quad tales habitus faciunt hominem proximum Deo et conformem ipsi gloriae summae et beatitudini, in qua est reperire summam perfec-

Le parfait usage de ces habitus établit l'âme dans un état de repos et de jouissance. Cette jouissance est procurée par une sorte de rassasiement spirituel et par la connaissance de ce rassasiement : *spiritualis refectio et ipsius refectionis spiritualis perceptio.*

L'acte de jouissance par lequel l'âme apaise sa faim de Dieu est appelé *fruition* ou *fructus* : *fructus enim a frui dictum est.* Et parce qu'on peut jouir de Dieu de diverses façons, saint Paul a pu, dans son *Epître aux Galates*, énumérer douze fruitions divines. Ce sont la charité, la joie, la paix, la patience, l'humanité, la bonté, la persévérance, la douceur, la foi, la modestie, la continence, la chasteté [1].

La connaissance que nous avons de cette jouissance surnaturelle a été désignée du nom de *sensation spirituelle* : *sensus spiritualis*, parce qu'elle est immédiate, comme celle de nos sens, et porte, comme elle, sur un objet présent. On compte cinq *sensations ou perceptions spirituelles* par analogie avec les perceptions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher.

Les fruitions et les perceptions spirituelles ne sont pas de nouveaux habitus, mais ils expriment le plein rassasiement et le parfait usage des trois séries d'habitus infus : les vertus, les dons et les béatitudes.

Dans les deux passages de ses œuvres didactiques, le *Commentaire sur les Sentences* et le *Bréviloque* [2], où il traite *ex professo* des ramifications de la grâce, le Docteur Séraphique illustre sa théorie par un même exemple emprunté à l'ordre de la connaissance. Sa méthode est excellente pour graver dans l'esprit la distinction des dons gratuits en trois groupes hiérar-

tionem. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, in corp. (III, 737a, 738a). — Cf. *Brev.*, p. 5, c. VI (V, 258b) ; — *De Assumptione B. V. M.*, sermo 6 (IX, 705b), etc.

1. « Postquam autem illi habitus sunt in anima est consequenter in ea status quidam quietationis et delectationis. In hac autem delectatione duo concurrunt, videlicet quaedam *spiritualis refectio* et ipsius refectionis *spiritualis perceptio*. Ideo ad ista tria genera habituum adduntur *fructus* et *spirituales sensus*, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium perfectum statum et usum... *Status* autem, in quo est refectio, recte dicitur *fructus* ; *fructus* enim a frui dictum est. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. (III, 737a, 738a). — Cf. *Brev.*, p. 5, c. VI (V, 258b et suiv.) ; *De Assumptione B. V. M.*, sermo IV, § 11, *Tertio* (IX, 698a) : « Istos fructus plantat in nobis Sapientia increata, et sunt fructus isti spes, gaudium, pax, etc., quos ponit Apostolus ; et sunt isti duodecim fructus *duodecim rationes fruendi in Deo...* » — Sur la convenance du nombre duodénaire des manières de jouir en Dieu énumérées par saint Paul (Gal., V, 22 sq), cf. *In Hexaëm.*, col. 18, n. 26 et suiv. (V, 418b, 419) et *Brev.*, p. 5, c. VI (V, 259b) : « Est enim duodenarius numerus abundans... » « Usus vero secundum quem illa perceptio suscipitur, recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 in corp. (III, 738a). — « Sensus vero spirituales dicunt *perceptiones mentales* circa veritatem contemplandam. » *Brev.*, p. 5, c. VI (V, 260a). — Cf., *III Sent.*, d. 13, dub. I (III, 291 et suiv.).

C'est à dessein que nous avons évité de traduire servilement, dans les divers passages allégués, *status* par état, *fructus* par fruit, *sensus spiritualis* par sens spirituel. Ces diverses expressions ont parfois ce sens, même chez saint Bonaventure, mais cette traduction nous paraît constituer ici un véritable contresens. On trouvera en appendice, note A, la justification de notre manière de voir.

2. *III Sent.*, d. 34, *loc. cit.* (III, 737a) ; *Brev.*, p. 5, c. IV (V, 256a). — Saint Bonaventure énumère fréquemment ces trois degrés de connaissance surnaturelle, e. g., *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 ad 6 (III, 743b) ; d. 35, q. 3 (III, 778a) ; *Sermo IV de rebus theologicis*, n. 1 (V, 567b), etc..

chiques, mais il faut se garder d'en conclure que l'une ou l'autre série d'habitus est plus spécialement ordonnée à la connaissance. La vie active et la vie contemplative se développent simultanément à tous les degrés de la vie spirituelle. Voici donc les trois étapes de la connaissance surnaturelle.

Au point de départ, la vertu de foi. Elle *rectifie* l'intelligence de l'homme en la faisant croire à la vérité première pour elle-même et par-dessus tout. Elle la *fortifie* pour qu'elle donne son assentiment à des vérités non apparentes et pour qu'elle évite les erreurs opposées. *Rectifier* et *fortifier* : on reconnaît dans ces deux opérations les attributs de la vertu : *virtus... facit potentiam rectam et vigorosam* [1].

Plus haut que la foi se tient le don d'intelligence. Son acte propre est de nous élever à la contemplation de la vérité souveraine par une lumière qui non seulement provoque notre assentiment, mais nous fait en outre comprendre, par des raisons convenables, ce que nous croyons.

Nos facultés cognitives peuvent aller encore plus loin, grâce aux béatitudes. La pureté de cœur nous permettra de voir Dieu. Ce n'est pas encore l'intuition réservée au bonheur du ciel, mais la contuition, mode de connaissance qui en est tout proche.

Ainsi donc, trois degrés dans l'élévation de notre connaissance. La foi nous fait croire à ce qui ne se voit pas ; l'intelligence nous le fait comprendre ; la pureté de cœur nous donne sur l'invisible une prise quasi directe et introduit dans l'âme la jouissance et les perceptions spirituelles [2].

Art. II. — Origine et développement des habitus gratuits.

Les trois septénaires d'habitus gratuits que nous venons de décrire constituent notre organisme surnaturel. Conformément à l'exposé méthodique du *Bréviloque*, nous les avons présentés comme des ramifications de la grâce. Ils le sont en effet en un certain sens, puisqu'ils tiennent d'elle leur gratuité. Mais elle n'est le principe ni de leur nature spécifique, ni même de toute leur perfection. La comparaison de la grâce à un tronc et des habitus aux branches qui s'en échappent ne doit donc pas être poussée trop loin. Elle a besoin d'être bien interprétée, d'être complétée par d'autres analogies, si l'on ne veut réduire dans l'homme ni la part de la nature ni celle de la liberté.

La part de la nature d'abord. Il y a en elle une rectitude innée qui nous rend aptes, bien qu'imparfaitement, à produire des actes de vertu. Cette semence de bien lèvera sous l'influence soit de notre volonté libre, soit de la grâce, mais n'arrivera à la pleine maturité que par l'effort combiné de la grâce et de notre libre arbitre.

La répétition des mêmes actes suffit à faire germer et même donner une

1. *III Sent.*, d. 33, q. 1 (III, 712a).
2. Sur la foi, cf. *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 1 (III, 488b) ; sur le don d'intelligence : *III Sent.*, d. 35, q. 3 (III, 778a) ; sur la béatitude des cœurs purs, *ibid.*

certaine croissance à cette semence de vertus. Avec la seule coopération ordinaire de Dieu, l'homme peut, à force d'exercices, atténuer la difficulté qu'il éprouve à se porter vers le bien : il n'est rien de difficile, a dit saint Bernard, que l'habitude ne rende aisé. Tout homme peut acquérir, à des degrés variables, les divers habitus mentionnés plus haut, moins la grâce évidemment qui est hors de sa portée et la vertu théologale de charité qui lui est connexe [1]. Ces diverses dispositions au bien seront comme la matière qu'informera la grâce. Elles lui demeureront sous-jacentes, d'où le nom d'*habitus substratus* que leur donne saint Bonaventure, et constitueront le principe spécifique des habitus gratuits [2]. Rien d'étonnant dès lors qu'une même appellation désigne les vertus naturelles et les habitus infus. L'usage n'a réservé qu'aux deux plus nobles groupes de ces derniers le titre de dons et de béatitudes. On applique le terme générique de vertu à tous les habitus que n'informe pas la grâce [3].

Deux de ces vertus naturelles ont le privilège de recevoir des noms particuliers : ce sont les vertus intellectuelles de science et d'intelligence, appelées *sermo scientiae et sapientiae*, paroles de science et de sagesse, lorsqu'elles sont informes. Cette dénomination d'origine paulinienne les range parmi les grâces *gratis datae* et signale leur état d'imperfection. Par une sorte de présomption de droit, les païens sont tous considérés comme privés de la grâce sanctifiante. Les plus grands parmi leurs philosophes n'eurent donc que des paroles de science et de sagesse [4]. Bien qu'elles soient, elles aussi, un don de Dieu et un reflet de la lumière de sa face, ces vertus ne reçoivent jamais, lorsqu'il s'agit de païens, le titre de dons de science ou de sagesse [5].

A ces philosophes, fils de lumière déjà sous la loi de nature, le Docteur Séraphique ne ménage pas les éloges, encore moins les critiques. C'est qu'en effet leurs vertus, tant intellectuelles que morales, étaient très imparfaites, inachevées et incomplètes par bien des côtés. Il est facile d'en faire la preuve pour les vertus intellectuelles. Prenons les deux plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote. En l'absence de la foi, leur pénétration d'esprit ne les a pas préservés de l'erreur. Pour n'en donner qu'un exemple, n'ont-ils pas échoué l'un et l'autre dans leur tentative de résoudre le problème de la connaissance ? Platon assigne, comme objet propre à la connaissance humaine, le monde tout intelligible des idées éternelles. Il a eu raison d'af-

1. *III Sent.*, d. 33, q. 5 (III, 722b et suiv.) ; d. 23, a. 2, q. 5, ad 6 (III, 500b) : « Quod autem seminaria virtutum *quantum ad habitus substratos* sint plantata in natura mentis rationalis, expresse potest haberi ab Augustino in multis locis, et a Bernardo... et in aliis locis plurimis. »

2. Cf. *ibid.*, et q. 4, ad 4 (III, 496b) ; q. 5, ad 4 (III, 499b) ; d. 27, a. 1, q. 3, ad 1 (III, 598a) ; d. 36, q. 1, ad 4 (III, 793b), etc.

3. Au sens large, vertu et don s'appliquent également à tout habitus, même gratuit : cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 2 ad 1 (III, 738 a).

4. Cf. *I Cor.*, XII, 8 ; — *III Sent.*, d. 36, q. 2, ad 1 (III, 796a) ; — *infra*, 3e partie, chapitre VII.

5 Cf. *De Donis*, col. 4, n. 4 (V, 474a). — C'est de la connaissance naturelle que saint Bonaventure interprète le verset 7 du *Psaume 4* : « Signatum est super nos lumen vultus tui » : cf. *in Hexaëm.*, col. 4, n. 1 (V, 349a). *Ibid.*, le titre de « fils de lumière » est donné aux philosophes.

firmer leur existence : saint Augustin l'en félicite, mais il a eu tort de dire qu'elles sont le principe unique de notre savoir. Aristote a pu lui reprocher très justement de mésestimer par trop le monde sensible et les notions que notre esprit peut en abstraire. Mais lui-même est malheureusement passé à l'excès contraire. Son esprit toujours dirigé vers le bas, vers les raisons créées, a trop réduit le rôle des causes premières. Platon paraissait frayer les voies de la sagesse qui procède selon les raisons éternelles : il obstruait celles de la science qui procède selon les raisons créées. Aristote, à l'inverse, semblait favoriser la science ; il sapait les fondements de la sagesse. Platon, dont les yeux se portaient de préférence vers les régions supérieures, avait reçu des paroles de sagesse ; Aristote, qui appliquait plus volontiers son esprit aux choses d'en bas, des paroles de science. L'un et l'autre don furent accordés par le Saint-Esprit à Augustin, le principal commentateur de l'Ecriture [1].

Ainsi point d'équilibre parfait de l'esprit humain sans le secours de la grâce et de la foi surnaturelles. La volonté n'a pas un moindre besoin de leur appui. Les vertus morales des philosophes et des sages du paganisme furent réelles, saint Bonaventure se plaît à le reconnaître, mais elles furent aussi très imparfaites, et c'était fatal, vu l'insuffisance de leurs vertus intellectuelles. Ils connaissaient le bien à réaliser et ils n'y arrivaient point parce qu'ils ignoraient les conditions requises pour le complet développement des vertus : ordonner l'âme vers sa fin, rectifier ses affections, la guérir si elle est malade. Autant d'opérations qui relèvent de la charité qu'ils ignoraient [2].

Ainsi, il est bien avéré que les forces naturelles ne peuvent, à elles seules, conduire les vertus à leur plein épanouissement. Elles ont besoin d'être aidées, secourues par la grâce. La grâce sans notre volonté y suffirait-elle ? Pas davantage. L'exercice, la répétition des mêmes actes, notre libre coopération en un mot doivent la seconder. Les vertus en germe dans notre nature peuvent donc recevoir deux accroissements distincts : celui qui leur vient de l'exercice et celui qui résulte de leur ennoblissement par la grâce. Elles n'arrivent à leur plus haute perfection que lorsque ces deux influences sont combinées. Tel un cheval doit à la complexion naturelle de ses membres de pouvoir marcher et courir en portant un cavalier. Des exercices d'entraînement en liberté, sans cavalier, développent en lui cette aptitude. Ils donnent de meilleurs résultats s'ils sont faits avec un cavalier, et sous sa conduite. Ainsi l'homme peut s'entraîner seul à la pratique de la vertu, mais il gagne à se laisser chevaucher par la grâce et conduire par elle [3].

Nous avons supposé jusqu'ici que la grâce, au moment de son infusion dans

1. *De rebus theol.*, sermo 4, n. 18 (V, 572a). Sur l'insuffisance des vertus intellectuelles purement naturelles, cf. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch II : La critique de la philosophie naturelle, p. 95 et suiv.

2. Sur l'existence des vertus morales sans la grâce, cf. *III Sent.*, d. 33, q. 5, les fondements (III, 721 et suiv.). — Sur leur imperfection radicale, cf. *in Hexaëm.*, col. 7, n. 12 et suiv. (V, 367) et É. Gilson, *op. cit.*, ch. XIII, p. 409 et suiv.

3. *III Sent.*, d. 33, q. 5 in corp. (III, 722b et suiv.). — Cf. *III Sent.*, d. 36, q. 2 (III, 795a) et É Gilson, *op. cit.*, *ibid.*, p. 410.

l'âme, y trouvait les vertus dans un premier stade de croissance. Les choses ne sont pas toujours ainsi, soit que l'âme ait négligé de cultiver ses bonnes dispositions naturelles, soit qu'elle n'en ait pas eu les moyens, par suite de l'état d'imperfection des organes qui ne peuvent encore la servir : c'est le cas des enfants qui reçoivent le baptême. La grâce se comporte alors comme la pluie qui tombe sur une terre aride, mais riche de semences diverses. Elle en fait germer des plantes, qui, en temps opportun, croîtront chacune selon son espèce, à moins, toutefois, que la sécheresse ne vienne arrêter leur croissance.

L'âme a, elle aussi, ses sécheresses. Quand la grâce se retire, que deviennent les vertus qu'elle avait fait germer et peut-être se développer ? Elles ne disparaissent pas nécessairement avec elle, mais elles se fanent, se dessèchent. Elles deviennent *informes*, comme dit si bien le langage théologique, et cessent de plaire à Dieu aussi longtemps que la rosée céleste ne les a pas fait reverdir.

Les habitus gratuits, qu'ils se soient développés avec ou sans la grâce, ne dépérissent donc pas complètement lorsqu'elle se retire. Ils perdent cet éclat, ce revêtement particulier qui les rendait agréables à Dieu, méritoires pour le ciel, mais la disposition sous-jacente à la grâce, l'*habitus substratus*, peut survivre. Il ne disparaît que si l'acte gravement coupable qui prive de la vie surnaturelle lui porte directement atteinte : tel est, par exemple, le péché d'incrédulité vis-à-vis de la vertu de foi [1].

Saint Bonaventure se plaît à comparer la grâce à la lumière qui en est le meilleur symbole. La grâce, émanation de Dieu, le Soleil de justice, fait resplendir les vertus naturelles, comme les rayons du soleil font ressortir les couleurs que l'obscurité dérobait à nos regards. L'âme est-elle plongée dans la nuit du péché soustraite à l'illumination de la grâce ? Ses vertus subsistent comme les couleurs dans les ténèbres, mais Dieu ne les voit plus. Il les ignorera aussi longtemps qu'un rayon venu de lui ne les aura pas touchées. Sa grâce, alors, les informera, comme la lumière informe les couleurs, c'est-à-dire en respectant leur individualité propre, leur éclat particulier. Et de même que la lumière se répand sur la variété infinie des couleurs sans se multiplier ni se confondre avec elles, ainsi la grâce demeure une et distincte des vertus naturelles qu'elle éclaire uniformément [2].

A cette loi générale de la survivance des vertus que la grâce abandonne,

1. *III Sent.*, d. 23, a, 2, q. 5 in corp. et ad 6 : *Potest autem...* (III, 498b, 500a).

2. « Scriptura vocat Deum sive Christum solem justitiae quia sicut ab isto sole materiali influit lumen corporale in aëra, per quod aër formaliter illuminatur ; sic a sole spirituali, qui Deus est, influit lumen spirituale in animam a quo anima formaliter illuminatur et reformatur, et gratificatur et vivificatur. Unde inter omnia corporalia maxime assimilatur gratiae Dei luminis influentia. » *II Sent.*, d. 26, q. 2 in corp. (II, 636a). — Cf. surtout *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2 (II, 657, 658) ; — *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5 in corp. *Sed quoniam...* (III, 498b ; *Brev.*, p. 5, c. IV ad calcem (V, 257a). — Bien que la lumière soit la meilleure figure de la grâce, son symbolisme est aussi imparfait : « Omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum... Quaelibet autem creatura umbra est, respectu Creatoris. » *In Hexaëm.*, col. III, n. 8 (V, 344b). — Comme autres imperfections de la lumière en tant que symbole, cf. *Qu disp. de Scientia Christi*, q. 5, ad 17 (V, 31b) ; — *De mysterio Trinitatis*, q. 4, a. 2, ad 5-6 (V, 86b).

seule la charité fait exception. Elle apparaît et disparaît avec la grâce et, par suite, elle n'est jamais informe : nous allons en voir les raisons [1].

Art. III. — Les prérogatives de la charité.

Au même titre que les autres vertus théologales, la charité est distincte de la grâce sanctifiante. Elle a sa fonction propre qui est de rectifier notre faculté affective en la rendant capable d'aimer tout ce qui doit l'être et de s'attacher à la Bonté première pour elle-même et par-dessus toutes choses [2]. Toute affection désordonnée, quel que soit son objet, lui est donc opposée et lui porte atteinte. Comme il n'est point de faute où ne se trouve une affection désordonnée, il n'y en a pas non plus qui ne détruise la grâce sans détruire du même coup la charité. Le péché d'incrédulité, par exemple, s'il supprime la grâce et par là rend informes tous les habitus gratuits, ne s'attaque directement qu'à l'un des habitus sous-jacents à la grâce, la vertu de foi qu'il fait disparaître radicalement, mais indirectement il s'attaque aussi à l'*habitus substratus* de la charité, parce qu'il y a dans le péché d'incrédulité, comme en tout autre faute, un amour déréglé de la créature incompatible avec l'amour du Bien infini pour lui-même et par-dessus toutes choses. Ainsi tout péché qui porte atteinte à la vie de la grâce supprime du même coup la charité. Les autres habitus peuvent demeurer dans l'âme lorsque la grâce se retire ; ils sont informes, cessent de plaire à Dieu, mais enfin ils existent. La charité ne connaît pas ce mode d'existence amoindrie : elle n'est jamais informe.

La raison dernière de ce privilège se trouve dans la primauté de la volonté sur les autres puissances. Elles ne peuvent se tourner vers leur objet ou s'en détourner sans l'ordre ou le consentement de la volonté. Elles sont toutes sous son influence ou sa dépendance, autant vaut dire sous l'influence et la dépendance de la charité [3].

Sans doute, lorsqu'elles sont rectifiées, assouplies, perfectionnées par leurs habitus respectifs, les facultés distinctes de la volonté sont dans une disposition prochaine à tendre vers le Bien infini ; mais, d'elles-mêmes, elles ne l'atteignent pas sous cette raison de bien infini par où il est fin dernière. La charité seule peut les entraîner et, par là, rendre leurs actes méritoires.

1. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4, in corp. : *Et ideo...* (III, 600a).
2. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, in corp. : *Est et alius modus...* (III, 597b).
3. *Ibid.*, q. 4, in corp. : *Et ideo...* (III, 600a). — Ni saint Bonaventure, ni, croyons-nous, saint Thomas, n'eussent approuvé l'assertion du P. Gardeil (DTC., *art. cité*, col. 1739) : « L'œuvre du salut éternel, avant d'être affaire de volonté et d'affection, est conception intellectuelle. » Que l'auteur ait en vue non une priorité de raison, mais un ordre de préséance, un classement de valeur, on peut en juger par ce qu'il ajoute immédiatement : « Voilà pourquoi, dans la nomenclature communément adoptée des dons, le plus grand nombre, à savoir la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil désignent des perfections intellectuelles. Trois seulement, la piété, la force et la crainte concernent directement l'appétition. »

Rendus agréables à Dieu par la grâce, les divers habitus tiendront leur mérite de la charité.

Ainsi donc, toute vertu naturelle a sa nature propre par laquelle elle se distingue des autres vertus et joue vis-à-vis de la faculté qu'elle affecte le rôle de forme. Si noble et si estimable soit-elle, cette forme n'est pas pour autant agréable à Dieu. Elle est, à ce point de vue, imparfaite et apte à recevoir une forme supérieure. La grâce lui communiquera cette perfection ultérieure, en fera un habitus gratuit. L'habitus gratuit étant tourné vers son objet propre est implicitement orienté vers la fin dernière : il appartient à la charité de l'y faire tendre effectivement, de le rendre méritoire. La charité perfectionne donc l'habitus gratuit lui-même, lui communique une forme supérieure [1].

Reine des vertus puisqu'elle leur commande, forme des vertus puisqu'elle les rend méritoires, la charité est en outre leur fin. En effet, la raison d'être, le but de toute notre activité surnaturelle est de nous unir à Dieu, de nous faire reposer en lui, ce qui est le propre de la charité.

Ces trois prérogatives de la charité, le Docteur Séraphique les résume en une formule qui revient souvent sous sa plume : *Caritas est virtutum principium, forma et finis.* Cette triple causalité, remarque-t-il, lui convient puisqu'elle nous rend conformes à Dieu qui est à la fois cause efficiente, exemplaire et finale vis-à-vis des créatures.

La charité et la grâce sont inséparables, on l'a vu plus haut. Leur influence combinée se répartissant également sur tous les autres habitus, ceux-ci seront, dans une âme donnée, aussi agréables à Dieu et aussi méritoires les uns que les autres. De cette égalité de mérite, il ne faut pas conclure qu'ils sont tous aussi aptes à exercer leur activité respective ou également enracinés dans l'âme. Cette souplesse, cette fixité sont le fruit de longs exercices. Une bonne habitude se développe et s'affermit dans une âme par la répétition des mêmes actes de vertu [2].

Art. IV. — Sujet d'inhérence des dons gratuits.

La grâce et les habitus gratuits sont donc en collaboration constante avec le *libre arbitre* qu'il faut entendre ici au sens bonaventurien de raison et volonté conjointes et disposant de leurs propres actes [3]. C'est en partant du

1. *III Sent.*, d. 36, q. 6 (III, 805 et suiv.). — La charité est donc à la fois forme et informée. Elle est *forme* en tant qu'elle meut les habitus gratuits qui lui sont inférieurs vers leur fin dernière : *est forma directiva dans eis complementum in regendo et ordinando* (*ibid.*, ad 3). Elle est *informée* par la grâce non en tant qu'elle est forme, mais en tant qu'elle est imparfaite : *forma non formatur secundum quod forma, nec perfectio perficitur secundum quod perfectio, sed secundum quod in se habet aliquam informitatem et aliquam imperfectionem* (*ibid.*, ad 5).

2. *III Sent*, d. 36, dub. III (III, 809a).

3. *III Sent.*, d. 36, q. 5, f. 2 et in corp. (III, 802a, 803). — Cf. ad 6 : « Secundum quod ad actus diversarum virtutum liberum arbitrium secundum plus et minus cooperatur, secundum hoc plus et minus facilitatur, licet etiam habitus virtutum quantum est de se, adaequentur » (III, 804b).

4. « Liberum arbitrium secundum propriam suam assignationem facultas rationis et volun-

fait de cette collaboration que le Docteur Séraphique établit le point d'insertion et le siège de la grâce et des dons gratuits dans l'âme.

L'opinion commune, observe-t-il déjà, est que la grâce affecte d'abord la substance de l'âme, tandis que les vertus affectent d'abord ses puissances. Mais les maîtres se divisent dans la manière de comprendre cette affirmation.

Les uns veulent qu'on la prenne au sens propre. La grâce serait infusée par Dieu d'abord dans l'essence de l'âme. De là elle se propagerait dans les puissances sous forme d'habitus gratuits. Il y aurait ainsi un parallélisme étroit entre l'organisme spirituel et l'organisme surnaturel, ce dernier venant s'ajouter, s'appliquer au premier pour le perfectionner, le surélever. On reconnaît aisément dans cette description la théorie qu'allait adopter saint Thomas.

Le Séraphique Docteur s'en écarte résolument. Dans l'affirmation communément reçue et selon laquelle la grâce affecte d'abord la substance de l'âme, tandis que les autres habitus gratuits affectent d'abord ses puissances, il ne voit qu'une appropriation, d'ailleurs très légitime.

Puisque c'est le libre arbitre qui, en se tournant vers Dieu, attire en nous la grâce et les habitus qui en sont l'accompagnement normal, c'est lui qui recevra d'abord et cette grâce et ces habitus : *gratia inest animae primo secundum libertatem arbitrii.*

Mais si le libre arbitre, c'est-à-dire la raison et la volonté en tant qu'unies et maîtresses de leurs opérations, sont le siège de la grâce aussi bien que celui des habitus, c'est sous des raisons diverses, et voilà par où se justifie l'appropriation de la grâce à la substance de l'âme et des habitus gratuits aux facultés. La grâce se trouve en elles en tant qu'elles continuent la substance de l'âme, se réduisent à son genre, lui sont consubstantielles. Les habitus, au contraire, affectent les puissances en tant qu'elles se réfèrent à des opérations diverses et se distinguent les unes des autres.

Cette différence dans la manière d'affecter l'âme et ses puissances entraîne, entre la grâce et les habitus, une seconde différence. La grâce est une et toujours en acte, d'où il suit que les facultés et leurs habitus sont continuellement agréables à Dieu, qu'elles soient en activité ou au repos. Les habitus, au contraire, sont multiples en raison de la pluralité des puissances et de la diversité de leurs opérations ; ils n'entrent en activité qu'avec les facultés qu'ils affectent [1].

Le Docteur Séraphique vient de rejeter l'opinion suivant laquelle la grâce et les habitus gratuits auraient des sujets d'inhérence distincts. Cette concep-

tatis recte esse dicitur ; hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus... qui consurgit ex conjunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiae, per se et in se consideratae, sicut arbitraria potestas in duabus personis regimen habet super actus utriusque in se consideratae. » *II Sent.*, d. 25, p. 1, q. 5 (II, 601b). — Cf. Ét. Gilson, *op. cit.*, ch. XIII, p. 388 et suiv.

1. *II Sent.*, d. 25, q. 5 (II, 641 et suiv.), *passim*. — Sur la distinction entre l'essence de l'âme et ses puissances, cf. *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (I, 85 et suiv.) ; *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II, 558 et suiv.) ; Ét. Gilson, *op. cit.*, ch. XII, p. 317 et suiv. — Nous avons étudié plus haut la notion de réduction, p. 44.

tion présente les inconvénients d'une fausse comparaison : la grâce serait infusée dans l'âme et ses puissances absolument comme l'âme dans le corps et ses organes. Si les choses se passaient ainsi, le retrait de la grâce priverait l'âme de tous les habitus qu'elle y a apportés, ce qui est manifestement contraire à l'expérience [1].

Cette comparaison entre l'âme et ses puissances d'une part, la grâce et les habitus gratuits de l'autre, saint Bonaventure la déclarait suspecte ; saint Thomas allait la reprendre à son compte et la pousser aussi loin qu'il était possible [2].

Ce n'est pas le seul point de divergence entre les deux grands Docteurs de la théologie scolastique en toute cette question de la grâce, et si nous n'avions craint de surcharger un aperçu déjà trop dense, nous aurions pu signaler, chemin faisant, nombre de théories critiquées par saint Bonaventure, adoptées par saint Thomas et attribuées depuis à ce Prince de la théologie comme à leur plus illustre défenseur. Il nous faut du moins en finissant marquer l'attitude des deux Docteurs sur les points principaux de ce traité, non pour

1. *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5, ad 6 (III, 500a.)

2. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, I, II, q. 110, a. 4, ad 2. — Saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5, ad 6 (III, 500a). Il renvoie expressément au commentaire sur le 2e livre des *Sentences* comme ayant précédé celui du 3e livre : « Quemadmodum in secundo libro ostensum fuit ubi fuit haec quaestio *pertractata.* » D'autre part, l'argument, décisif à notre avis, qu'il apporte contre la comparaison thomiste : *virtutes enim non dicuntur esse virtutes ipsius gratiae*, ne figure pas dans le commentaire du 2e livre. Il y a donc eu progression dans la pensée de notre Docteur Ces deux raisons prouvent que le 2e livre des *Sentences* au moins fut commenté avant le 3e. La perfection de ce troisième livre fut de tout temps reconnue. (Cf. les Ed. de Quar., t. X, p. 4 : « Tertia haec pars Commentariorum prae caeteris ab antiquo, magni aestimata est. ») Elle nous porterait à croire avec le P. Léonard Lemmens (San Bonaventura...[3] cap. III, § 3, p. 63) qu'il fut le dernier composé. Le P. L. signale en note un certain nombre de renvois, donnés par saint Bonaventure dans le texte même de son commentaire, et conclut en disant que *niente di sicuro può essere stabilito* (*Ibid.*, not. 1). En réalité, toutes les références indiquées, sauf une, confirment sa manière de voir et la référence qui fait exception ne fait pas opposition. Il s'agit du renvoi au 1er livre (qui, dans notre hypothèse, aurait été commenté en second lieu) indiqué par *IV Sent.*, d. 5, a. 3, q. 1, ad 6 (IV, 125b) en ces termes : « Ad hoc problema terminandum valent quae scripta sunt de donatione gratiae, decima quarta distinctione libri primi. » Il est à remarquer que saint Bonaventure ne renvoie pas à son *Commentaire* mais au texte (*quae scripta sunt*) de P. Lombard que les élèves avaient entre les mains. Le problème à résoudre, à savoir le rôle du ministre des sacrements, y est en effet traité *ex professo* : « An viri sancti possint dare Spiritum Sanctum ? » (P. Lombard, *I Sent.*, d. XIV, c. III.)

La conclusion du Commentaire sur le 3e livre des *Sentences* favorise cette interprétation. Après avoir remercié Notre-Seigneur de lui avoir permis d'achever cette partie du *Commentaire*, « istius opusculi », le saint Docteur ajoute : « Quem rogo, ut faciat provenire mihi ad obedientiae meritum et ad fratrum profectum, propter quae duo *labor iste a principio fuit assumtus.* » *III Sent.*, d. 40, dub. 3 (III, 896b). — L'ordre de ses supérieurs et l'utilité de ses frères sont les deux motifs qui lui firent entreprendre son *Commentaire.* L'expression *labor iste* désignerait donc les quatre livres. Si, comme nous le croyons, le troisième fut le dernier exposé, on comprend qu'au moment de finir ce travail, il ait tenu à rappeler à ses auditeurs et lecteurs qu'il l'avait entrepris *a principio*, par obéissance et pour leur plus grand bien.

La promesse de demeurer fidèle à la doctrine d'Alexandre *pour les livres suivants* (cf. *II Sent.*,) ne contredit pas notre hypothèse. Elle est plutôt l'épilogue du premier Livre que le prologue du second, comme le font remarquer les éd. de Quaracchi (t. I, p. LVIIb). De toute manière, au moment où saint Bonaventure prononçait cette déclaration, il lui restait, s'il avait commencé par le quatrième, deux livres à commenter : le second et le troisième.

le plaisir de mettre en opposition deux maîtres également vénérables et également vénérés : *duae olivae et duo candelabra* [1], mais pour faire ressortir par un parallèle l'inépuisable richesse de la vérité révélée que tous deux ont essayé d'organiser en corps de doctrine. Leurs synthèses philosophiques et théologiques « se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider » [2]. Il y a donc avantage à les rapprocher. Le Docteur Séraphique nous donne lui-même l'exemple de cette méthode lorsque, comparant le Damascène, représentant de la métaphysique aristotélicienne, et Denys, l'illustre disciple de Platon, aux deux chérubins placés sur le propitiatoire et se faisant face, il déclare que le théologien a tout intérêt à les considérer l'un et l'autre, *ut alter Cherub juxta alterum statuatur* [3].

Nous réservons au chapitre suivant l'étude des divergences entre saint Bonaventure et saint Thomas dans la manière de distinguer et d'énumérer les habitus gratuits.

Art. V. — Récapitulation.

Saint Bonaventure et saint Thomas enseignent que Dieu vivifie l'âme, non comme cause formelle, mais comme cause efficiente, d'où la nécessité d'admettre un don créé. En effet, si la forme affecte directement la matière ou le sujet qui la reçoit, l'agent informe le sujet sur lequel il exerce son activité, non par sa propre substance, mais par une forme qu'il produit en lui. La forme créée en nous par l'action de l'Esprit-Saint se nomme grâce [4]. En faisant d'elle un don créé et en la distinguant du Don Incréé comme l'effet se distingue de la cause, nos deux docteurs s'écartent également du Maître des Sentences qui avait tendance à identifier le Saint-Esprit et la charité [5].

De même, tous deux s'accordent pour affirmer que la grâce est une forme accidentelle, un mode d'être surnaturel communiqué gratuitement à l'âme par Dieu [6].

Ils s'accordent encore dans la manière d'établir la nécessité des habitus gratuits. Pour proportionner nos opérations à l'être surnaturel conféré par la grâce, nous avons besoin de recevoir des principes d'activité de même ordre.

1. « Hi enim sunt duae olivae et duo candelabra (Apoc., II, 4) in domo Dei lucentia qui et caritatis pinguedine et scientiae luce totam Ecclesiam collustrant. » Sixtus V, *Triumphantis Jerusalem.*

2. É. Gilson, *op. cit.*, c. XV, p. 473.

3. *Itiner.*, cap VI, n. 1 ; cf. cap. V, n. 2 (V, 310b, 308b).

4. « Deus est vita animae per modum causae efficientis, sed anima est vita corporis per modum causae formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum ; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia. » Saint Thomas, *Sum. Theol.*, Iª, IIæ, q. 110, a. 1, ad 2.

5. Pour saint Thomas, cf. *Sum. Theol.*, IIª, IIæ, q. 23, a. 2.

6. Pour saint Thomas, cf. *ibid.*, Iª, IIæ, q. 110, a. 2.

La grâce est ordonnée à l'être premier, les divers habitus à l'être second qui est l'opération [1].

Nos deux maîtres enfin reconnaissent la distinction essentielle entre la grâce et les habitus gratuits. La distinction est affirmée de façon plus catégorique chez le Docteur Séraphique : *quemadmodum cum dico lumen et colorem, illuminatum, dico aliam et aliam formam... similiter intelligendum est de gratia et virtute gratuita.* Et encore : *Necesse est igitur gratiam et virtutes gratuitas differre per essentiam* [2]. On ne trouve dans l'article de la *Somme* consacré à cette question aucune affirmation aussi vigoureuse.

Il semble possible, à en juger par les comparaisons qu'ils emploient, de pousser plus loin l'identité de doctrine entre saint Bonaventure et saint Thomas et de l'étendre à leur manière de concevoir les rapports de la grâce et des divers habitus gratuits.

Le premier, particulièrement dans son *Bréviloque* [3], parle volontiers des *ramifications* de la grâce, la comparant à un tronc d'arbre d'où s'échappent les branches. N'est-ce pas ce même rapport que saint Thomas affirme lorsqu'il substitue à l'image bonaventurienne celle de la substance de l'âme et des puissances qui en émanent : « De même, écrit-il, que de l'essence de l'âme découlent — *effluunt* — ses puissances qui sont les principes des œuvres, ainsi les vertus découlent de la grâce dans les puissances de l'âme et meuvent ces puissances vers leurs actes [4]. »

En réalité, saint Bonaventure rejette et combat cette comparaison. Le tronc et ses rameaux, l'âme et ses puissances n'ont pas à ses yeux la même valeur symbolique : le rapport réalisé de part et d'autre est différent.

D'ailleurs, l'image du tronc et des rameaux est loin d'être, à son avis, la plus riche et la plus exacte. Très expressément, il donne la primauté à celle de la lumière et des couleurs que saint Thomas rejettera. Vient en second rang l'exemple de la pluie faisant germer les semences enfouies dans le sol et

1. Pour saint Thomas, cf. *Sum. Theol.*

2. Pour saint Thomas, cf. *ibid.*, a. 3. — Pour saint Bonaventure : *II Sent*, d. 27, a. 1., q. 2 in corp. *Et ideo tertius modus...* et f. 6 (II, 657b, a). — C'est évidemment par erreur que le scoliaste de Quaracchi (*ibid.*, p. 659a : *Dissentit vero...*) oppose la doctrine de saint Bonaventure à celle de saint Thomas au sujet de la distinction entre grâce et habitus gratuits. La distinction *sola comparatione* et *secundum esse* est celle qui, selon saint Bonaventure, se réalise entre la grâce qui nous rend agréables à Dieu et la grâce qui informe nos habitus gratuits : « Similiter gratia a qua anima dicitur esse Deo grata, et a qua aliqua virtus dicitur esse gratuita, non differt nisi sola comparatione » (*Ibid.*, II, 658a).

3. *Brev.*, p. V. c. IV, 5, 6 (V, 256 sq).

4. « Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae *per quas potentiae moventur ad actus.* » Saint Thomas, *Sum. Theol.*, Ia, IIæ, q. 110, a. 4, ad 1. — Cf. *id.*, *ibid.* ad 2 : « Est enim gratia principium meritorii operis *mediantibus virtutibus, sicut* essentia animae est principium meritorii operis mediantibus potentiis. » Ce dernier texte montre bien jusqu'à quel point saint Thomas pousse l'analogie. Non seulement les habitus opératifs infus émanent de la grâce comme les puissances découlent de l'essence de l'âme, mais encore ces vertus sont les facultés de la grâce : c'est par elles qu'elle agit. Cette comparaison se trouvait déjà dans son *Commentaire des Sentences* (*III Sent.*, d. 36, a. 2).

les faisant croître jusqu'à maturité [1]. La comparaison du tronc et des rameaux a néanmoins ses avantages. Elle montre fort bien comment toute gratuité dérive d'une seule et même grâce. C'est la même sève en effet qui circule dans le tronc de l'arbre et dans ses branches. Mais, à vouloir pousser plus loin le parallélisme, on tomberait dans l'erreur. Il serait faux, par exemple, de dire que, semblable à la sève qui coule du tronc dans les branches, la grâce affecte d'abord la substance de l'âme et ensuite les habitus opératifs, car, selon saint Bonaventure, les puissances naturelles sont le sujet d'inhérence immédiat de la grâce aussi bien que la substance de l'âme [2].

Comparer la grâce et les habitus infus à l'âme et à ses facultés présente un second inconvénient. On en arrive presque nécessairement à concevoir les habitus opératifs surnaturels comme des facultés de la grâce.

Saint Thomas écrit que « la grâce est le principe des œuvres méritoires au moyen des vertus comme l'essence de l'âme en est aussi le principe au moyen des puissances : *Est... gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium meritorii operis mediantibus potentiis.*

Saint Bonaventure n'avait point voulu de ce parallélisme, car, observait-il, les vertus ne sont pas vertus de la grâce, mais vertus des puissances : *Virtutes enim non dicuntur esse virtutes ipsius gratiae, per quas ipsa gratia operetur, sicut anima operatur per suas potentias* [3].

Ce n'est pas que sa théologie dénie aux habitus surnaturels le titre de faculté ou *quasi-faculté*. Si cette dénomination ne leur est pas reconnue explicitement, son système, comme d'ailleurs tout système catholique, la leur confère équivalemment [4]. Le rapport qu'il se refuse à admettre entre grâce et habitus opératifs, désignés sous le nom générique de vertus, est celui de nature à faculté que saint Thomas affirmera expressément.

Que l'on n'objecte pas contre le texte si formel que nous venons de transcrire, son parallèle entre les deux images de la Trinité, l'*imago creationis* et l'*imago recreationis*. La première consiste dans l'unité de la substance de

1. Cf. les références p. 68, note 5, et p. 70, note 2. — L'exemple de la lumière informant les couleurs est rejeté par saint Thomas, *II Sent.*, d. 26. a. 11.

2. *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2 in corp. : Alius etiam... (II, 657b). Il renvoie à *II Sent.*, d. 26, q. 5 (II, 643. — Comme le fait remarquer le scoliaste de Quarrachi (*ibid.*, p. 658a), par sa manière d'utiliser cette comparaison, saint Thomas évitera la deuxième critique de saint Bonaventure. C'est pourquoi nous l'avons omise.

3. S. Thomas, *Sum. Theol.*, Iª, IIæ, q. 110, ad 2. — Pour saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 5, ad 6 (III, 500a).

4. Cf. Léon XIII, *Encyc. Divinum illud munus* .. : « Hoc amplius, homini justo, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, opus plane est... » (Cité par F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 547.) — Saint Bonaventure admet implicitement la comparaison que fait un objectant entre la *virtus naturalis* et la *virtus gratuita* (*III Sent.* d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, obj. 4 et ad 4 ; *III Sent.*, 736a et 738b). Il se contente, dans la réponse, de rectifier l'application qui en était faite. — Il donne, plus clairement encore, bien qu'implicitement, le nom de faculté aux habitus gratuits lorsqu'il les appelle sens spirituels ; *Itin.*, c. IV, n. 3 (V, 306a) ; cf. sur cette dénomination l'Appendice, *note A*.

l'âme et la trinité de ses puissances ; la deuxième dans l'unité de la grâce et la trinité des vertus théologales [1].

D'abord, saint Bonaventure ne compare pas ces deux séries de réalités entre elles. En outre, il faut se souvenir qu'il envisage ici principalement la distinction réelle requise pour qu'il y ait image : *Ad rationem enim imaginis requiritur expressa conformatio in distinctione* [2]. Et parce que cette distinction réelle se vérifie entre les trois vertus théologales aussi bien qu'entre les trois facultés spirituelles, il leur reconnaît également la qualité d'image, bien que, pour d'autres motifs, celle de similitude convienne plus exactement aux trois vertus théologales [3].

Faudrait-il donc considérer comme traduction inexacte de la pensée bonaventurienne l'expression *d'organisme surnaturel* aujourd'hui si communément employée pour désigner l'ensemble des habitus infus ?

Saint Bonaventure ne l'emploie jamais, à notre connaissance, ce qui évidemment n'est pas un motif suffisant pour l'exclure d'un exposé moderne de sa doctrine. On a défini l'organisme : « Un tout formé de parties à structures diverses, hiérarchiquement disposées entre elles et capables d'exercer des fonctions spéciales, lesquelles, tout en étant différentes, tendent harmonieusement au même but : le bien de l'être vivant [4]. » Ainsi compris, le terme d'organisme rend fort exactement la conception que se fait le Docteur Séraphique de nos habitus surnaturels. Leur connexion, leur hiérarchie, leur rôle particulier sont affirmés par lui avec insistance. Il parle lui-même de la *virtutum machina* [5].

En somme, saint Thomas est d'accord avec saint Bonaventure sur les points principaux, mais il conçoit autrement le sujet immédiat de la grâce, ses rapports avec les habitus gratuits, et, nous allons le voir, la manière de distinguer ces habitus.

1. « Consistit enim imago recreationis in tribus virtutibus theologicis et unitate gratiae, sicut imago creationis in tribus potentiis et unitate substantiae. Si ergo ipsae potentiae ad hoc quod sint recte imago, a se invicem discernuntur, et una de altera non praedicatur, si in tribus virtutibus theologicis reperitur similiter ratio cujusdam imaginis, opportunum est ponere, ipsas ab invicem distinctas esse. » *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 (III, 592a).

2. *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, f. 1 (I, 80a) — Cf. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad, 4 : « Si anima est expressa Dei imago, debet in se habere trinitatem, in qua sit vera distinctio » (II, 561b). Cf. *III Sent.*, *loc. cit.*

3. Cf. *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3 (II, 405a).

4. *Vie Spirit.*, avril 1920 : L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne », par le R. P. A. Montagne (p. 18).

5. *De sex alis Seraphim*, c. II, n. 10 (VIII, 135a).

CHAPITRE II

DISTINCTION ENTRE VERTUS ET DONS DU SAINT-ESPRIT

Quand saint Bonaventure débuta dans l'enseignement, la doctrine des dons était déjà très développée. Il importe à notre étude de savoir comment se posait alors le problème capital en cette matière : celui de la distinction des vertus et des dons du Saint-Esprit. Reconstituer l'histoire de cette partie du traité de la grâce depuis ses origines jusqu'au moyen âge dépasserait les limites et le but même de ce livre. Il nous suffira de mentionner les plus importants des anciens auteurs allégués par notre saint et de signaler quelques-unes des interprétations proposées par les scolastiques antérieurs à 1250.

Ces préliminaires d'ordre historique nous permettront de donner, des textes où saint Bonaventure a condensé sa pensée, une exégèse plus sûre et de mieux comprendre leur signification générale.

Art. I. — La doctrine des dons avant saint Bonaventure.

Le plus ancien Père de l'Eglise directement utilisé pour un point important de la doctrine des dons est saint Ambroise. Il est cité en faveur de la permanence des dons au ciel : « La cité de Dieu, dit-il, cette Jérusalem céleste, n'est pas purifiée par les eaux d'un fleuve terrestre, mais par l'Esprit-Saint qui, procédant de la source de vie, semble se répandre avec abondance dans ces esprits célestes et y déverser en bouillonnant la plénitude de ses sept vertus spirituelles, alors qu'ici-bas quelques faibles ruisseaux suffisent à étancher notre soif spirituelle. » Cette doctrine de la survivance des dons répondait évidemment aux conceptions traditionnelles ; elle avait l'avantage d'être exprimée avec une netteté remarquable par le grand évêque de Milan [1].

Son fils spirituel, saint Augustin, occupe dans l'histoire de la théologie des dons une place beaucoup plus importante, autant par les doctrines dont il se fait l'écho que par son apport personnel.

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, f. 1 (III, 749a). — P. Lombard, *III Sent.*, d. 34, p. 1, c. 11 (III, 731).

Le septénaire des dons du Saint-Esprit, tels que les énumère le prophète Isaïe d'après les Septante ou les traductions latines qui se sont inspirées de la célèbre version, est considéré par l'évêque d'Hippone comme très connu — *notissima* — de ses fidèles eux-mêmes : « Rappelez-vous, leur dit-il, dans une homélie sur saint Jean, pourquoi le Saint-Esprit est symbolisé dans le nombre sept. Le saint prophète, en effet, dit que l'homme sera rempli de l'Esprit de Dieu, de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété et de l'esprit de la crainte de Dieu. A cause de ces sept opérations, le nombre sept est attribué à l'Esprit-Saint qui, descendant en quelque sorte vers nous, commence par la sagesse, finit par la crainte. Nous, au contraire, nous remontons en commençant par la crainte et en finissant par la sagesse, car « la crainte est le commencement de la sagesse [1]. »

Dans ces quelques paroles dites comme en passant, — saint Augustin, en effet, se proposait d'expliquer à ses auditeurs le sens mystique des 153 poissons de la pêche miraculeuse, — nous avons une synthèse des points de doctrine reçus de la Tradition.

D'abord l'application aux fidèles des dons que le prophète Isaïe attribuait directement au Messie. Novatien, saint Hilaire, saint Jérôme avaient devancé l'évêque d'Hippone dans cette voie [2]. Aussi n'éprouve-t-il pas le besoin de justifier la transposition, ni même de rappeler que le texte prophétique se réfère d'abord au Messie. Encore quelques siècles, et le Maître des Sentences en arrivera à intervertir l'ordre des questions. Il se demandera d'abord si les dons du Saint-Esprit se trouvent dans les Anges, ensuite s'ils sont dans le Christ [3].

Est également acquise depuis saint Hilaire la distinction de deux ordres d'énumération des dons : l'ordre descendant qui correspond à la venue de l'Esprit-Saint, et l'ordre ascendant qui marque la progression du fidèle en marche vers la perfection. Le premier est celui du prophète Isaïe, le second est légitimé par un passage du psaume 110 : « La crainte est le commencement de la sagesse [4]. »

L'ordre ascendant impliquait entre les dons une sorte de continuité ; l'exercice d'un don inférieur était une condition nécessaire pour acquérir un don supérieur. Plusieurs fois saint Ambroise ou saint Jérôme avaient affirmé cette connexion. Allant plus loin, l'évêque d'Hippone voulut en exposer le mécanisme. Nous possédons de lui trois passages très différents, mais qui reproduisent une théorie substantiellement identique [5]. Les sept dons y sont mis en parallèle avec les béatitudes qu'il réduit au nombre de sept selon sa coutume, la huitième n'étant que le résumé des précédentes et plus particulièrement l'écho de la première. A la crainte correspond la pauvreté d'esprit, à la piété

1. Saint Aug., *Sermo 347 de diversis*, n. 2 ; — *Sermo 248 de tempore*, n. 4.
2. Cf. DTC, art. *Dons du Saint-Esprit*, t. IV, col. 1762-1763.
3. P. Lombard, *III Sent.*, d. 34, p. 1, cap. II : « Utrum sint virtutes et sint in Angelis ? » ; cap. III : « Utrum in Christo fuerint ? »
4. Cf. DTC, *ib.* ; ce verset 10 du ps. 110 se retrouve dans la Vulgate : Eccli., 1, 16.
5. Ce sont : *De doct. Christ.*, lib. I, ch, VII ; — *De sermone Domini in monte.*, lib. I, ch. II et IV ; — *Sermo 347 de diversis* (cité par saint Bonaventure comme étant le *De Doct. Christ.*, *III Sent.*, d. 35, q. 5 (III 783 a).

la douceur, à la science le don des larmes, à la force la faim et la soif de la justice, au conseil la miséricorde, à l'intelligence la pureté de cœur, à la sagesse la paix [1].

C'est à dessein que nous employons pour désigner les rapports des dons aux béatitudes le terme assez vague de « correspondre », la pensée de saint Augustin étant elle-même assez imprécise sur ce point. Il semble, mais rarement, identifier le don et la béatitude. Beaucoup plus souvent, il les distingue nettement : chaque béatitude est présentée ou comme inséparable du don de même degré, ou comme immédiatement produite par lui. Cette imprécision explique les divergences qui se produiront parmi les scolastiques lorsqu'ils voudront interpréter ces textes difficiles. Ils s'accorderont pourtant à reconnaître la postériorité des béatitudes par rapport aux dons et leur supériorité [2].

Il ne subsistera presque rien de la savante dialectique augustinienne qui montrait la connexion des dons et des béatitudes combinés. C'était une gageure et il fallait toute la souplesse, toute la subtilité de l'esprit d'Augustin pour mener à bien pareille entreprise. En lisant les divers essais, surtout en comparant les textes, on sent qu'il y a eu des chaînons particulièrement difficiles à souder.

Çà et là, il a eu recours à des moyens de fortune. Ainsi dans le *De doctrina christiana*, le don de conseil et la béatitude de la miséricorde se trouvent juxtaposés en une heureuse formule, mais non liés ensemble : « Au cinquième degré, c'est-à-dire dans le conseil de la miséricorde... » Ailleurs les anneaux sont intervertis. Dans le *De sermone Domini in monte*, la béatitude de ceux qui ont faim et soif de la justice précède le don de force, alors qu'en règle générale chaque béatitude est introduite par le don de même degré [3].

Le rôle des dons n'est pas toujours le même dans les divers exposés. D'après le *De sermone Domini in monte*, le don de science apprend aux hommes le néant des biens de ce monde. Il leur est accordé, d'après le *De Doctrina christiana*, pour qu'ils soient à même de comprendre les Ecritures et de les utiliser en vue du double précepte de l'amour [4].

1. Pour des raisons d'opportunité, F. Cayré (*Vie spirituelle, janvier 1927*) : Les principes de la spiritualité de saint Augustin) voudrait réduire les degrés de l'ascension augustinienne à quatre ou, tout au plus, à cinq (1, p. 458). Les diverses classifications des degrés de la vie spirituelle que propose saint Augustin ont chacune leur valeur propre. On peut utilement les comparer, mais on ne saurait les faire rentrer les unes dans les autres sans les mettre à la torture. Id. *La contemplation augustinienne*, p. 62.

2. Le P. Gardeil (DTC., *art. cité*, col. 1764) simplifie à l'excès l'histoire de la doctrine des dons lorsqu'il écrit qu'à partir de saint Augustin, « les activités spéciales de chacun des dons » furent « identifiées avec les vertus décrites dans les béatitudes de saint Mathieu ». Ni Albert le Grand, ni Alexandre de Halès, ni saint Bonaventure, ni Pierre de Tarentaise, pour ne citer que quelques noms, n'ont connu cette identification. Elle remonte probablement à saint Thomas, *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4.

3. *De doctr. Chr.*, lib. I, cap. VII, n. 11 : In quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae .. ». — *De serm. Dom. in monte*, lib. I, c. III : « Hic ergo esuritur et sititur justitia et multum necessaria est fortitudo. »

4. « Inde jam incipit scire quibus nodis saeculi hujus per carnalem consuetudinem ac peccata teneatur : itaque in hoc tertio gradu, in quo scientia est, lugetur... » *De serm. Dom. in monte*, lib. I, c. III. — « Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium

L'absence de définitions explique la liberté que prendront les scolastiques, si unanimement respectueux de saint Augustin, vis-à-vis de ces spéculations.

Saint Bonaventure recevra de lui la distinction des deux ordres, descendant et ascendant, l'idée générale de la connexion des dons, leur appropriation aux demandes du *Pater*, le principe de la supériorité des béatitudes sur les dons et par suite de leur postériorité dans l'ordre d'acquisition. Il se souviendra également de certaines descriptions augustiniennes lorsqu'il déterminera l'activité respective des dons.

Saint Grégoire le Grand est, au dire du P. Gardeil [1], « la principale source de documentation des scolastiques avec saint Augustin ». Dans son ouvrage des *Moralia* où il allégorise le livre de Job, il rencontre, dès les premiers versets, cette affirmation : « Job eut sept fils et trois filles. » Les sept fils de Job figurent les sept dons du Saint-Esprit ; ses trois filles sont le symbole des trois vertus théologales [2]. Un peu plus loin, il décrit rapidement les dons auxquels il donne explicitement le nom de vertus, puis insiste longuement sur leur inséparabilité ou, du moins, sur la nécessité de les posséder tous : *Valde enim singula quaelibet virtus destituitur si non una alii virtus virtuti suffragetur.* Il prendra soin, au XXIX^e^ livre de ce même ouvrage, de réserver au Christ la plénitude des dons : *Nullus vero hominum operationes sancti Spiritus simul omnes habuit nisi solus Mediator Dei et hominum...* [3] Le Docteur Séraphique conciliera ces deux thèses apparemment opposées, en distinguant la possession radicale des dons, inséparable de l'état de grâce, et leur utilisation qui ne fût parfaite que dans le Christ.

En divers passages de son *Commentaire sur Job* et de ses *Homélies sur Ezéchiel*, saint Grégoire a décrit l'activité des dons, deux fois au moins à un point de vue positif, une fois sous un aspect négatif [4]. Dans le premier cas, les dons apparaissent comme nous portant au bien, dans le deuxième comme nous prémunissant contre le mal. Les exigences de la systématisation ont contraint saint Bonaventure à délaisser maintes définitions ou expositions particulières des dons, mais il se plaira, comme l'auteur des *Moralia*, à considérer l'activité des dons sous le double aspect positif et négatif.

Dans l'étude des dons en particulier, le Docteur Séraphique a utilisé bien d'autres auteurs soit directement, soit par l'intermédiaire de la Glose. Il cite directement saint Jean Damascène, saint Bède le Vénérable, saint Bernard,

venitur scientiae gradum de quo nunc agere institui. Nam in eo se exercet omnis divinarum Scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum. » *De doct. Christ.*, l. II, n. 10.

1. DTC, *art. cité*, col. 1765.
2. *Mor.*, lib. I, cap. XXVII, n. 38 (P. L., 75, 544).
3. *Ibid.*, cap. XXXII, n. 44 (P. L., 75, 547).
4. *Ibid.*, lib. XXX, cap. XXXI, n. 74 (P. L., 76, 159).
5. *Ibid.*, lib. I, cap. XXXII, n. 44 (P. L., 75, 547) ; — *Hom. in Ezech.*, lib. II, hom. 7, vers. 22, n. 6 (P. L., 76, 1016-1017) : le dernier paragraphe de ce passage semble une réminiscence de saint Augustin : *sermo 347 de diversis*, n. 2 ; — *Moral.*, lib. II, cap. XXXIX, n. 77 (P. L. 75, 592).

Aristote, Cicéron, le pseudo-Denys ; et, indirectement, Origène, saint Jérôme, le *pseudo-Ambroise* (Nicetas de Romatiana d'après dom Morin).

Les spéculations des Pères concernant les dons du Saint-Esprit étaient loin de toujours s'accorder. Souvent incompatibles entre elles, un choix s'imposait. Elles avaient en outre besoin d'être coordonnées, réunies en corps de doctrine. Les scolastiques s'y appliquèrent avec des succès divers.

Entre tous les septénaires mentionnés par l'Ecriture et rapprochés par les Pères, ceux des vertus et des dons retinrent plus particulièrement leur attention. Fallait-il ou non les identifier ? Et si on les distinguait, comment définir leurs relations ? Un sommiste du nom de Martin formule sa réponse en quelques lignes : *Septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes sed non sunt illae septem famosae virtutes quas frequentius commemorat Sacra Scriptura. Et nota quod septem dona introducunt virtutes et praecedunt eas natura non hora vel tempore, quia donum semper est cum sua virtute quam introducit* [1].

A son tour, Simon de Tournai († après 1219) se demande : *Cum distinctae sint virtutes dicto modo tres* (theologicae) *et quatuor dicantur esse principales* (cardinales) *quaerendum est quomodo ab Isaia et a Domino in Sermone de monte et in dominica oratione distinguuntur septem dona Spiritus Sancti et septem virtutum genera.*

En réunissant dans une même question les vertus, les dons, les béatitudes et les demandes du *Pater*, Simon semble prendre plaisir à compliquer le problème. C'est qu'il est sûr de sa réponse. Devançant Duns Scot de deux siècles, il écrit : *Dictas virtutes et omnes earum partes ad septem dona Spiritus sancti reduci et in eis concludi* [2].

Il légitime cette doctrine par une comparaison entre les deux Testaments. De même, dit-il, que Moïse a donné la Loi en dix commandements, ainsi le Christ a promulgué le Nouveau Testament en sept préceptes (les sept béatitudes). De même encore que Moïse commenta par la suite les dix commandements par des centaines d'autres, ainsi le Christ exposa plus complètement les sept préceptes en en ajoutant beaucoup d'autres. Il y a donc sept dons du Saint-Esprit qui sont demandés par les sept demandes du *Pater* et sont ordonnés par les sept préceptes du Discours sur la montagne. A ces sept dons, se ramènent les sept vertus théologales et cardinales [3].

Guillaume d'Auxerre († 1231) traite longuement cette même question dans sa *Summa Aurea*. Le nom même de cet ouvrage témoigne de l'autorité de son auteur. Il insiste sur les vertus, les dons et les béatitudes, ne parlant des demandes du *Pater* qu'à l'occasion de ces dernières. L'analyse de la notion

1. Martin, *Quaest. theol*, Bibl. Nat. Paris, mss. lat. 14556, fol. 326 v.
2. Simon de Tournai, *Summa*, Paris, Bibl. Nat. mss. lat. 14886, fol. 36 v.
3. « Quod ut plenius intelligatur, sciendum est quod sicut Moyses legem dedit in decem praecepta quae continebant omnia alia, sic etiam Christus novum testamentum edidit in septem mandata. Et sicut Moyses explicatius de illis decem postea tractavit faciendo plusquam tercenta mandata, sic quoque Christus de septem plenius tractavit faciendo quamplura. Septem ergo sunt dona Spiritus Sancti, quae petuntur septem orationibus dominicae orationis et mandantur septem mandatis sermonis in monte, et ad ea reducuntur virtutes praescriptae. » *Id., ibid.*

de béatitude introduit logiquement une étude sur le *frui* et l'*uti*. Retenons cette succession des traités. Nous la retrouverons, mais voilée, dans la synthèse bonaventurienne [1].

Des dons, Guillaume d'Auxerre affirme résolument qu'ils sont des vertus et il critique deux opinions : celle d'après laquelle ils seraient des *habilitationes virtutum*, et celle de Simon de Tournai pour qui les dons ne sont ni des vertus, ni des effets des vertus, mais des semences de vertus [2].

Cette thèse ne résout pas le problème de leurs relations avec les vertus proprement dites. Ils ne se distinguent des vertus cardinales que par une différence de raison fondée sur la diversité de leur motif, de leur office et de leur état. Les vertus habilitent aux préceptes de droit naturel, les dons nous font agir d'après les données de la foi. Les vertus s'appliquent surtout à la lutte contre les vices par des œuvres extérieures, les dons sont ces mêmes vertus en tant que principes d'actes intérieurs [3].

Les vertus théologales, par contre, sont distinctes des dons. Elles leur sont supérieures parce qu'elles s'étendent à toutes les œuvres et à toutes les matières des autres vertus. Elles comportent plus de délices spirituelles que les dons, celui de sagesse excepté, et peuvent faire tout ce qu'ils font.

Le siège, ou, pour parler comme l'auteur de la *Summa Aurea*, la maison d'une vertu ou d'un don n'est ni la puissance, ni son acte mais l'habitus naturel. La foi, par exemple, réside dans l'habitus naturel de connnaître Dieu.

Quant aux béatitudes, il les appelle les vertus de l'âme purifiée par les vertus théologales [4].

On le voit par ce rapide aperçu, son essai de systématisation est assez complexe. Philippe de Grèves, son contemporain († 1236), présentait une synthèse beaucoup plus régulière.

Après avoir fait remarquer que, au sens large, les vertus étaient des dons, et les dons des vertus, il donnait leur définition réelle. La vertu est ce qui donne à la faculté sa rectitude initiale, ou plutôt, elle est cette rectitude même. Le don, ou communication libérale, est ainsi nommé parce qu'il est constitué par une grâce nouvelle s'ajoutant à la grâce de la vertu en vue des actes d'ordre supérieur. On peut distinguer en effet trois sortes d'actes, les actes pre-

1. *Aurea Doctoris acutissimi sacrique Praesulis Dñi Guglielmi Antissiodorensis in quatuor sententiarum libros perlucida explanatio*, Paris (s. d.). Cet ouvrage est connu sous le nom de *Summa Aurea* que nous emploierons désormais. Tract. 10 à 13.

2. Guillaume d'Auxerre, *op. cit.*, fol. 200 r : « Dicimus quod omnia dona Spiritus Sancti sunt virtutes... Aliorum est opinio quod nullum donum est virtus ; sed dona sunt habilitationes virtutum, per dona enim virtutes expediunt facillime actus suos... Sed quod haec opinio nulla est, facillime ostenditur... »

3. « Dicendum quod in viro justo idem sunt in essentia virtutes cardinales et dona Spiritus Sancti... sed differunt causa, officio et statu... » *Idem, ibid.*

4. « Revera magis abundant deliciis spiritualibus virtutes theologicae quam dona, salva excellentia doni quod est sapientia... Virtutes autem theologicae superiores sunt ad dona (*ibid.*, fol. 201 v.)... Domus donorum non sunt potentiae vel actus sed habitus naturales, ut mansuetudo, quae est virtus infusa sita est quasi in domo sua in naturali mansuetudine (*ibid.*)... Istae beatitudines sunt virtutes purgati animi, fides autem et caritas sunt virtutes purgatoriae (*ibid.*, fol. 211 v).

miers, les actes intermédiaires et les actes derniers ou très parfaits. Les premiers sont les actes des vertus, parce que la vertu est l'habitus qui tourne d'abord la puissance vers les actes qui lui sont proportionnés. Les actes moyens relèvent des dons, parce que le don est accordé en vue de secourir la vertu. Les actes derniers et très parfaits... sont ceux des béatitudes. Entre ces trois séries se placent encore les actes des fruits, qui, d'une certaine manière, sont aussi intermédiaires... On trouve un exemple de cette gradation dans l'ordre de la connaissance : il faut d'abord croire ; ensuite on comprend avec suavité ; en dernier lieu, une parfaite pureté de cœur nous fait voir Dieu, autant que cela est possible ici-bas, car la vue immédiate de Dieu est réservée au ciel [1].

C'est par avance la synthèse bonaventurienne, sauf sur la question des fruits du Saint-Esprit qui n'ont ni une place, ni une définition bien précises.

Albert le Grand († 1280) professe dans son ensemble cette même doctrine, mais pour faire aux fruits une place qui soit bien à eux, il compte quatre moments dans notre activité surnaturelle : « *Virtutes perficiunt animam ad actus primos, et dona ad secundos, et beatitudines ad tertios, et fructus in finem, secundum quod contingit per bonum opus conjungi fini* [2]. »

La *Somme* d'Alexandre de Halès († 1245) aborde deux fois au moins cette question.

Le petit traité qui se trouve au tome II de l'édition de Quaracchi n'est certainement pas son œuvre, estime le R. P. E. Longpré, compétent plus que nul autre en ces difficiles questions, mais celle de Guillaume de Méliton chargé en 1256 par le pape Alexandre IV d'achever la *Somme* « de l'immortel frère Alexandre ».

Guillaume de Méliton est plus proche de Philippe de Grèves qu'Albert le

1. Philippe de Grèves, *Summa*, Paris, Bibl. nat., mss. lat. 15749, fol. 153 v. Nous citons en entier ce texte inédit : « Utrum dona sint virtutes ? Responsio est quod duplex est ratio doni : ratio doni communis et ratio doni appropriati : Ratio autem doni communiter et virtutis non differunt in substantia, sed ab alio dicitur donum et ab alio virtus. Nam donum dicitur secundum comparationem ad efficientem qui dat sine spe retributionis : donum enim est ratio irredibilis, sicut dicit Philosophus, virtus vero est rectitudo potentiae in finem et est interpretatio : quasi intuens : unde ita definivit Philosophus : virtus est ultimum potentiae in libro *De caelo et mundo*. Fortis enim definitur per ultimum quod potest, debilis vero per non ultimum quod potest. Secundum has rationes communes dicitur de virtutibus quod sunt dona et de donis quod sunt virtutes. Et in hoc sensu loquuntur auctoritates quibus probatur quod dona sint virtutes...

« Haec autem ratio communis appropriatur ut dicatur virtus illud quod primo rectificat potentia (m) vel prima rectitudo potentiae in suum optimum, donum aut datio liberalis ex prima superadditione gratiae super gratiam virtutis ad actus consequentes.

« Sunt enim tres status actuum. Quidam actus dicendi sunt primi, quidam medii, quidam ultimi et perfectissimi. Primi sunt actus virtutum, quia virtus est habitus quo primo erigitur potentia ad actus consequentes ; et medii sunt actus donorum, quia donum est datum in adjutorium virtutis ; actus autem consequentes et ultimi et perfectissimi sunt actus beatitudinum. Interponuntur etiam actus fructuum et quodam modo sunt medii secundum aliummodum, sicut alibi exponitur. Et hoc est videre in quibus primus actus rationabilis in finem est credere, secundus intelligere cum sapore, tertius munditia cordis plena ad videndum Deum, sicut possibile est in via. Hoc enim, scilicet videre Deum immediate, conjunctum est cum plena munditia in patria. »

2. Albert le Grand, *III Sent.*, dist. 34, a. 2 (Edit. Lugdun., 1651, p. 347 a.).

Grand. Avant la chute les vertus suffisaient à l'homme. Depuis, il a plu à la libéralité divine de lui accorder de nombreux habitus qui remédieraient au mal causé par le péché : les vertus lui permettent d'agir surnaturellement, les dons facilitent son opération, les fruits la rendent agréable, les béatitudes la conduisent à sa perfection : *A virtutibus enim est anima potens ad operandum, ex donis ad expedite operandum, ex fructibus ad delectabiliter operandum, ex beatitudinibus ad perfecte operandum*[1].

Même théorie dans le troisième livre de la Somme : *Appropriato ergo nomine virtutis, virtutes respiciunt primos actus, dona sequentes, fructus completiores, beatitudines completissimos* [2].

Il ne faudrait pas croire pourtant que tous les théologiens adoptaient ces théories. Il y avait trop de distance entre cet enseignement et celui de Simon de Tournai pour que des maîtres ne tentâssent pas de se frayer une voie moyenne.

Étienne Langton, dont l'enseignement est antérieur à celui de ces derniers théologiens, distingue les dons des vertus, leur reconnaît le titre d'habitus et les déclare postérieurs aux vertus un peu comme l'effet est postérieur à la cause : *Dona principaliter sunt posteriora virtutibus quia sunt effectus vel quasi effectus virtutum. Non dico effectus, id est usus, sed effectus, id est habitus.* Il refuse de leur donner le nom d'effet proprement dit, de crainte que l'on ne se méprenne sur leur véritable origine. Ce ne sont pas des habitus que l'on puisse acquérir par l'effort personnel, ainsi que les vertus. Leur dénomination l'indique clairement : ils nous sont accordés gratuitement par Dieu : *ita sunt effectus virtutum quod non sunt ex libero arbitrio, sed pure dona* [3].

Ces diverses opinions ne cheminaient pas côte à côte sans se heurter. Les controverses furent très vives, si l'on croit Guillaume d'Auvergne († 1248). Après avoir récapitulé les principaux points de son traité des vertus, il continue : Nous l'achèverons en justifiant les diverses appellations des vertus : dons, fruits et béatitudes. Cette digression ne nous retiendra pas beaucoup. Des esprits faibles, sous prétexte de théologie, discutent grammaire et font grand bruit autour de ces questions : *de his tumultu magno corrixantur et, ut ita dicamus, de Deo vanissime cornicantur...* [4]

Il pouvait en parler en connaissance de cause, le grand homme, ayant lui-même défendu autrefois, — il le confie un peu plus loin — l'opinion que

1. Alexandre de Halès, *Summa Theol.*, lib. II, n. 512, éd. Quaracchi, t. II, p. 755b. — Je dois à l'obligeance du R. P. E. Longpré et ce document et ce renseignement, ainsi que plusieurs autres communications intéressantes dont j'ai fait mon profit au cours de cet ouvrage. Je suis heureux de lui en exprimer ici ma religieuse gratitude.

2. Alex. de Halès, *Summa Theol.*, pars III, q. 12, membr. II in fine (Ed. Venetiis, 1675, fol. 269 v).

3. Etienne Langton, *Summa Theol.*, Paris, Bibl. Nat. mss. lat. 14556, fol. 229 v. et sv. — Voici le dernier texte en son entier : « Dicimus ergo quod illa septem dona quae enumerat Isaïa non sunt virtutes et ideo specialiter dicuntur dona : quia, cum sint effectus virtutum posset alicui videri quod essent ex libero arbitrio sicut virtutes, et ita non essent pure dona. Ad removendum ergo errorem quae inde posset oriri, dicuntur dona, tamquam per hoc dicatur : ita sunt effectus virtutum quod non sunt ex libero arbitrio, sed pure dona. »

4. Guillaume d'Auvergne, *Opera omnia*, Paris, 1506, fol. 62 v.

saint Thomas adoptera dans sa *Somme* en la retouchant à peine. Guillaume d'Auvergne considérait alors les vertus comme les principes des actes volontaires, les dons comme des aptitudes à recevoir l'influence de la grâce : *aptitudines receptionum a fonte gratiae* [1].

Depuis ce temps, il a réfléchi et changé d'opinion. A voir avec quelle insistance il met en garde contre ce qu'il appelle dédaigneusement « des querelles de grammairiens », on sent qu'il est prêt à défendre l'identité réelle des vertus et des dons avec autant d'ardeur que les autres en mettent à défendre « leurs rêveries » [2].

On le voit par cet aperçu très incomplet, — mais qui pourrait, dans l'état actuel des recherches, mener une enquête définitive sur un point quelconque de la théologie au moyen âge ? — on le voit, les Maîtres antérieurs à saint Bonaventure étaient très divisés. On retrouve en germe, sinon explicitement formulées, les principales théories des dons adoptées par la grande scolastique.

Art. II. — Fondement de la distinction entre les vertus et les dons.

Saint Bonaventure à son tour aborde le difficile problème de la distinction des vertus et des dons. Après avoir, selon la coutume, formulé les arguments pour et contre la distinction des vertus et des dons, il élargit subitement la question posée par le Maître des Sentences, et, sans autre préambule, annonce qu'il va examiner « comment les vertus, les dons, *les béatitudes et les fruits* diffèrent réellement entre eux et aussi comment peuvent se justifier ces appellations » [3].

Il est à remarquer qu'il suppose acquise la distinction réelle. La chose est communément admise, observe-t-il, en ce qui concerne les vertus et les dons. Il suffit en effet de comparer la liste des dons et celle des vertus pour se rendre compte qu'elles ne sont pas identiques. Mais les docteurs ne s'entendent plus dès qu'il s'agit d'énoncer le principe de leur distinction,

On trouve quatre manières de distinguer les dons et les vertus. Elles correspondent aux quatre sortes de rapports que peuvent avoir ces divers habitus.

On peut considérer la relation qu'ils ont avec leur sujet d'inhérence et les distinguer d'après lui. Puisque le libre arbitre est le principe du mérite, il sera le siège de tous les habitus par lesquels nous méritons. Etant une faculté de la raison et de la volonté, il a besoin d'être perfectionné par deux

1. « Aliquando visum est nobis septem illa dona magis in recipiendo consistere quam in effluendo seu emanando. Cum enim virtutes in eo quod virtutes principia videantur esse quarumdarum operationum, ut saepe diximus, ista septem dona magis videbantur nobis esse quodam modo passionum, hoc est, *aptitudines receptionum a fonte gratiae* in mentem humanam descendentium ac defluentium. » (*Opera omnia.*)

2. « Tu verò ne decipias animam tuam in his quae grammaticalia pene sunt. Ne multum cures utrum dona an virtutes nominentur quia *revera dona sunt et virtutes* cum utriusque denominationis ratio eis conveniat... Qui ergo ita somniant de virtutibus... merito circa grammaticalia reptant, sè in rebus parum utilibus occupantes. » (*Ibid.*)

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 756 a).

sortes d'habitus : par les vertus, en tant qu'il est faculté de la volonté ; par les dons, en tant qu'il est faculté de la raison. Ceux qui adoptent cette manière de voir font remarquer, en faveur de leur opinion, que la plupart des dons se rapportent à la connaissance tandis que les vertus se réfèrent surtout à la volonté.

Saint Bonaventure critique cette façon de distinguer vertus et dons : il ne veut y voir tout au plus qu'une appropriation. Tous les dons n'affectent pas l'intelligence : la crainte, la force, la piété sont des dons affectifs. De même, il est des vertus qui se tiennent du côté de l'intelligence, la foi et la prudence par exemple.

D'autres docteurs cherchent le principe de distinction entre dons et vertus dans la nature des maux que ces divers habitus ont à combattre. Ils s'opposent aux vices et aux défauts introduits dans le monde par le péché. Il a en effet causé à l'homme deux sortes de maux : Il lui a enlevé la rectitude morale, et, en outre, il a débilité ses forces naturelles (c'est ce deuxième mal que l'on entend désigner lorsqu'on dit que le péché a blessé la nature). Les vertus restituent à l'homme sa rectitude morale en s'opposant aux vices qui le détournent de sa fin. Les dons guérissent les infirmités conséquences de la faute.

Pour justifier cette manière de distinguer dons et vertus, l'on cite le passage des *Moralia* où saint Grégoire mentionne ce qui s'oppose aux vices : « La sagesse nous est donnée contre la sottise, l'intelligence contre la stupidité, le conseil contre la précipitation, la force contre la pusillanimité, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté du cœur, la crainte contre l'orgueil. » La sottise, la stupidité, la précipitation, etc., ne sont pas des péchés, mais plutôt des conséquences pernicieuses du péché. Et s'il est vrai, comme le dit saint Augustin, « qu'autre chose est arracher la flèche, autre chose guérir la blessure », il faut bien reconnaître que les vertus ayant pour but de faire disparaître le péché se distinguent nécessairement des dons destinés à remédier à la blessure causée par le péché.

Cette manière de différencier les vertus et les dons a du vrai, note saint Bonaventure, mais elle a le tort de distinguer des habitus par des privations, de juger des choses positives que sont les vertus et les dons par ces êtres imparfaits que sont les vices, alors que l'habitus est naturellement antérieur à la privation et sert normalement à le faire connaître. Il est vrai que notre esprit va souvent de la privation à l'habitus : à ce point de vue, cette seconde manière de distinguer peut être de quelque utilité. Elle l'emporte sur la première en ce qu'elle est *per priora*, mais il est regrettable qu'elle soit *per posteriora*.

La troisième façon de distinguer les vertus et les dons lui est supérieure, étant à la fois *per propria et per priora*. Ce sont les fins prochaines des vertus et des dons qui fournissent à cette troisième opinion le principe de distinction. Ces deux séries d'habitus nous sont accordés afin que nous devenions semblables au Christ modèle d'action et de souffrance. Les vertus nous conforment au Christ agissant, les dons au Christ souffrant. Cette conception

plaît au Séraphique Docteur, mais elle a aussi son côté faible. Si elle convient très bien à l'état de la vie présente, elle ne peut justifier ni l'existence des dons avant le péché, ni leur permanence dans le ciel.

Ayant exposé ces diverses opinions, notre Docteur propose la sienne.

Les habitus se distinguent d'après les actes auxquels ils nous disposent. Ces actes, saint Bonaventure va les classer d'après leur excellence, mais tandis qu'Alexandre avait compté quatre degrés dans l'échelle de la perfection, son disciple n'en admet plus que trois. Il est des actes premiers, des actes intermédiaires, des actes derniers ou parfaits. On peut en voir un exemple dans l'acte de connaissance : son premier degré est de croire, le deuxième de comprendre, le troisième de voir avec un cœur pur. A ce triple degré de perfection dans notre activité correspond une triple série d'habitus gratuits : les vertus, les dons et les béatitudes. En vue des actes premiers, nous avons les vertus : c'est ainsi que la foi nous porte à croire. Les dons nous ordonnent aux actes intermédiaires : le don d'intelligence a pour but de nous faire comprendre. Les béatitudes nous disposent aux actes ultimes ou parfaits : la pureté de cœur nous prépare à la vision de Dieu.

Il y a donc dans l'âme en état de grâce trois sortes d'habitus infus : les vertus, les dons et les béatitudes Les dons et les béatitudes sont des habitus au même titre que les vertus, c'est-à-dire des dispositions au bien se trouvant dans nos puissances à l'état de qualités stables, permanentes. Vertus, dons et béatitudes ont un but général qui leur est commun : nous disposer au bien. Mais parce que dans le bien il y a plusieurs degrés, on pourra spécifier le rôle propre de chaque groupe d'habitus.

Les vertus ne disposent nos puissances au bien qu'après les avoir tournées vers leur objet : la rectification des puissances leur est attribuée.

Nos facultés rectifiées par les vertus ont besoin, pour se porter vers un bien supérieur, d'être fortifiées : les dons leur conféreront ces énergies nouvelles, mais après les avoir au préalable libérées de tous les *impedimenta* qui sont la suite du péché.

Les béatitudes permettront à nos puissances d'atteindre au maximum de leur activité. Elles sont les prémices de la grâce qui consomme [1].

En adoptant le principe général d'une gradation entre les différentes séries d'habitus, saint Bonaventure se rattachait à l'ensemble des Maîtres qui ad-

1. *III Sent., ibid.* in corp. « Quartus autem modus assignandi differentiam attenditur penes comparationem ad actus proprios. Sunt enim quidam actus primi, et quidam medii et quidam ultimi sive perfecti, sicut verbi gratia, possumus videre in actu cognoscendi, quod primus est credere, secundus intelligere, tertius vero mundo corde videre. Et secundum istam trifariam differentiam actus, sunt in nobis tres differentiae habituum gratuitorum, videlicet virtutum, donorum et beatitudinum ; ita quod *virtutes* sunt ad actus *primos*, ut patet, quia fides est ad credendum ; *dona* ad actus *medios*, quia, secundum quod patet, donum intellectus est ad intelligendum ; *beatitudines* vero ad actus *ultimos*, ut patet, quia munditia cordis est ad Deum videndum. Et quoniam in primis actibus potentiae rectificantur, in secundis expediuntur, et in tertiis et ultimis perficiuntur, hinc est quod habitus *virtutum* sunt ad agendum *recte*, habitus *donorum* ad agendum *expedite*, habitus beatitudinum ad agendum sive patiendum *perfecte*. » Cf. *Brev.*, p. 5, c. IV (V, 256).

mettaient leur distinction réelle. Mais cette supériorité des dons sur les vertus avait besoin d'être définie. Ni Philippe de Grèves, ni Albert le Grand, ni Alexandre de Halès n'avaient déterminé sa nature. Ils s'étaient contentés de donner un exemple emprunté à l'ordre de la connaissance : vertu de foi, dons d'intelligence ou de sagesse, béatitude des cœurs purs [1]. A cet exemple, il fallait substituer une définition qui convînt à tous les degrés des septénaires, après avoir au préalable précisé la nature de leurs relations. Sur ces deux points, la théorie de saint Bonaventure marque un énorme progrès par rapport à celle de ses devanciers.

Art. III. — Supériorité des dons sur les vertus.

Tous les habitus gratuits sont égaux en mérite et en dignité. Cette égalité se déduit de ce fait que la grâce et la charité les informent tous, chacun dans son ordre, mais d'une manière identique. Tous les habitus d'une âme en état de grâce sont donc pareillement agréables à Dieu et méritoires pour le ciel [2].

Ce qui permet de les différencier, ce n'est donc ni leur dignité, ni leur mérite, mais uniquement leur nature intime connue par les actes qui émanent d'eux, l'habitus sous-jacent à la grâce. Voyez, dit saint Bonaventure, les membres d'un corps glorifié. Ils sont tous parfaits. Néanmoins, on peut les comparer et dire avec raison que l'œil est plus noble que le pied. Il en va de même pour les habitus. Sous la grâce et la charité qui les revêtent uniformément, ils gardent le rang que leur assigne leur nature respective, et c'est ce qui nous permet de les comparer au point de vue de leur perfection [3].

Mais ici deux manières de les envisager se présentent à nous : ou bien nous considérons chaque série d'habitus en elle-même, abstraction faite de ce qu'elle présuppose ; ou bien nous la prenons comme ne faisant qu'un avec ce qu'elle requiert essentiellement pour exister. De ces deux points de vue, saint Bonaventure a choisi le second, et, nécessairement, il donne la prééminence aux dons sur les vertus. « De même, dit-il, que *être bien* vaut mieux que d'*être simplement*, parce que le premier état dit le second et quelque chose de plus, ainsi les habitus qui disposent nos puissances aux actes intermédiaires sont plus nobles que les habitus qui les disposent aux actes premiers, non en raison seulement de ce qu'ils ajoutent, mais à cause de ce qu'ils ajoutent et de ce qu'ils présupposent. »

Les dons en effet ne peuvent exercer leur activité propre que si les facultés sont informées par les vertus et tournées par elles vers leur objet. Que

1. Phil. de Grèves, *loc. cit.* ; — Alex. de Halès, *Summ. Theol.*, q. 62, membr. 3 (Ed. Venetiis, 1575, fol. 270 recto) cité plus loin, ch. III, note 135 ; Albert le Grand, *In Lib. III Sent.*, d. 34, a. 2, Solutio (Edit. Lugdun., 1654, III, 347a).

2. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1. a. 1, q. 3 (III, 742b) ; ad 5 (III, 743 b) ; — d. 36, q. 5 (III, 803 b).

3. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742 b) ; a. 2, q. 3, ad 2 (III, 750b).

l'on supprime la rectitude morale d'une âme : elle cesse d'être agréable à Dieu et n'est plus capable d'aucune œuvre méritoire, à plus forte raison d'aucune action d'un mérite supérieur, comme sont les actions émises sous l'influence des dons. L'exercice des dons ne va donc jamais sans celui des vertus. Dire de quelqu'un qu'il a l'usage des dons, c'est dire qu'il produit des actes qui ont toute la perfection des actes des vertus et en outre une perfection surajoutée. Or, il est évidemment préférable d'avoir l'usage des dons et en même temps celui des vertus, que de n'avoir que l'usage des vertus.

On peut encore établir la supériorité des dons sur les vertus en comparant les états de perfection dans lesquels nous établit leur usage ordinaire. L'usage des vertus est propre aux commençants. L'exercice des dons place au nombre des progressants. Ce dernier état suppose le précédent auquel il ajoute une perfection nouvelle : il lui est donc supérieur. Pour la même raison, les dons qui sont à l'origine de cet état de progrès l'emporteront en excellence sur les vertus, propres à l'état des commençants [1].

Cette conception des dons et cette manière de s'exprimer sont à retenir. D'une façon générale, quand saint Bonaventure parle des dons proprement dits, il les considère comme ne faisant qu'un avec les vertus qu'ils supposent dans la faculté. C'est ainsi que, comparant la vertu et le don de force, il écrit : *In uno... istorum* (homo) *rectificatur, scilicet in actu virtutis fortitudinis* ; *in alio autem non solum rectificatur, sed etiam altius elevatur et expeditur, scilicet in actu fortitudinis doni* [2].

Définissant l'activité spécifique de la vertu et du don, il dira : « La rectitude consiste dans l'orientation de la puissance à son objet, mais l'*expeditio* dit plus que cela : *elle consiste en cette orientation et dans le secours d'un habitus surajouté* [3]. » Par où l'on voit bien que, si saint Bonaventure renferme dans le concept d'un habitus supérieur le concept des habitus inférieurs, dans le concept de don par exemple celui de vertu, il ne les confond pas. Le don n'est pas la vertu portée à un plus haut degré, mais un habitus ajoutant son activité à celle de la vertu. A ceux qui voudraient les identifier parce que, disent-ils, « dans l'ordre naturel *courir* et *courir vite* relèvent de la même puissance », il répond : cela est très vrai en ce qui concerne la puissance première, mais la facilité qui s'ajoute à cette puissance première ne se confond pas avec elle [4].

A prendre les choses sous ce jour, le plus noble des habitus, le plus excellent des dons ne serait ni la grâce, ni la vertu de charité, ni le don de sagesse, mais la béatitude des pacifiques qui suppose tous ces habitus et leur ajoute quelque chose : voilà pourquoi l'Apôtre, dans chacune de ses salutations, souhaitait la grâce et la paix, la grâce parce qu'elle est à l'origine de notre justification, la paix parce qu'elle en est le couronnement [5].

1. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a, 1, q. 3 (III, 742b).
2. *Ibid.*, d. 35, q. 5, ad. 5 (III, 784b).
3 *Ibid.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 4 (III, 749a).
Ibid., a. 1, q, 1, ad. 4 (III, 738b).
5. *De triplici via*, c. II, § 5, *ad calcem* (VIII, 11b).

En somme, l'habitus qui, dans chaque série inférieure, occupe le premier rang, la charité parmi les vertus, la sagesse parmi les dons, ne mérite le titre de don le plus excellent, que si on le considère lui-même comme renfermant les habitus inférieurs et si l'on envisage dans les habitus supérieurs uniquement la perfection qu'ils lui ajoutent.

Une affirmation de saint Paul semble ruiner cette théorie de la supériorité des dons sur les vertus ; il écrit en effet, dans sa première *Epître aux Corinthiens* : « Je vais vous montrer une voie excellente entre toutes. » La Glose, que l'on peut considérer ici comme l'écho de la Tradition, commente ce texte de la manière suivante : « Je vous montre la voie pour aller à Dieu, c'est-à-dire la charité qui est le plus grand de tous les dons. » A la suite de saint Paul, de nombreux auteurs ecclésiastiques et non des moindres, saint Augustin par exemple, ont attribué à la charité la primauté sur les autres dons de Dieu.

Ces affirmations, apparemment contraires à la hiérarchie bonaventurienne des habitus, s'expliquent par le fait que saint Paul et ceux qui ont adopté sa manière de voir, se plaçaient à un point de vue différent. Ou bien ils comparaient la charité aux dons qui sont sans elle, aux grâces *gratis datae* : elle leur est évidemment supérieure [1]. Ou bien ils envisageaient les dons que nous avons dit supérieurs, en eux-mêmes, et abstraction faite de ce qu'ils présupposent : saint Bonaventure ne fait alors aucune difficulté pour admettre que les dons du Saint-Esprit ainsi considérés représentent un moindre bien que la charité [2]. La supériorité qu'il leur reconnaît repose uniquement sur ce fait que celui qui fait usage des dons possède nécessairement la charité et, avec elle, toutes les autres vertus théologales et cardinales [3], car si les vertus peuvent s'exercer sans que les dons entrent en activité, l'inverse est impossible : les dons n'interviennent jamais seuls. « *Il faut,* dit saint Bonaventure, *un plus grand nombre d'habitus pour obtenir la rectitude de l'opération et la promptitude dans son exécution que pour obtenir seulement sa rectitude* [4]. »

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, obj. 1 et resp. (III, 741a, 742 b) : la citation de saint Paul est de I Cor., 1. 31 ; — *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3 obj. 2 et resp. (III, 596a, 598a).

2. *I Sent.*, d. 17, dub. IV (I, 305a).

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742b) : « dona Spiritus sancti caritatem praesupponunt et ultra habitum caritatis aliquid addunt, sicut habitus sapientiae addit aptitudinem et promptitudinem ad faciliter degustandum quam suavis est Dominus » ; — *ib.*, ad 5 (III, 743b) « dona in actibus suis praesupponunt caritatem et ejus actum ». Qui dit charité, nomme les autres vertus, car elles lui sont connexes, cf. *III Sent.*, d. 36, q. 1 (III, 791 et suiv.).

4. « Major exigitur concursus habituum ad operis rectificationem et expeditionem quam ad rectificationem solum. Rectitudo enim consistit in ordine potentiae ad objectum, sed expeditio non tantum in hoc consistit, sed etiam in hoc et in adjutorio habitus annexi. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 4 (III, 749a). — L'autorité de saint Bonaventure ne peut servir à dirimer la controverse qui s'est élevée, il y a plusieurs années, entre Mgr Perriot et le P. B. Froget. Il s'agissait de « savoir si le Saint-Esprit intervient *par ses dons* dans *chacun* de nos actes surnaturels » (*DTC*, art. cité, col. 1779 à 1781 ; le P. Gardeil a résumé la controverse et donné son avis). L'identité des formules bonaventuriennes et thomistes n'empêche pas que l'on se trouve en face d'affirmations de valeur différente, puisque les notions de *vertu* et de *don* varient d'un système à l'autre. — Sur la controverse thomiste, cf. la bibliographie donnée par le P. Gardeil (*art. cité*) ; — RAM 1923 : *Dons du Saint-Esprit et vie mystique*, par J. de Guibert, p 332 et suiv. (p. 334, en note quelques références ; — Tanquerey, *Pré-*

Pour nous faire une idée exacte de la supériorité des dons, il nous reste à identifier l'aptitude nouvelle qu'ils apportent à l'âme rectifiée par les vertus. Comment définir le bien supérieur auquel ils nous disposent ? Saint Bonaventure déduit la réponse à cette question de l'appellation de dons, substituée par l'usage théologique à celle d'*esprits* qu'avait employée le prophète Isaïe. Ils sont appelés dons, dit-il, parce qu'ils témoignent, dans l'ordre de notre activité surnaturelle, d'un surcroît de bienveillance de la part de Dieu. Plus encore que les vertus, ils rendent témoignage à la libéralité divine. Et, un peu plus loin, développant sa pensée, il ajoute : « Bien que les vertus suffisent à ordonner l'âme pour ce qui concerne les œuvres de justice et de nécessité, tels que les actes premiers qui établissent dans la justice première, il a plu néanmoins à la libéralité divine de conférer à l'homme des *habitus qui lui faciliteraient non seulement les œuvres nécessaires de rectitude, mais aussi celles qui sont de perfection et de surérogation* [1].

Par suite, c'est à l'activité des dons que doivent être attribués et la pratique ordinaire des conseils évangéliques et un accomplissement plus parfait des commandements. Au fond, ce deuxième point rentre dans le premier. *Voie des commandements, voie des conseils* : ainsi pourrait donc se délimiter le domaine respectif des vertus et des dons.

Ceci est confirmé par la différence entre l'usage des vertus et l'usage des dons au point de vue de leur nécessité pour le salut : la pratique des vertus est nécessaire à ceux qui usent de leur libre arbitre alors que celle des dons est facultative. « Personne en effet ne peut être en état de grâce, s'il ne croit, n'espère et n'aime, mais il n'en est pas ainsi de la pratique des dons et des béatitudes sans laquelle plusieurs se sauvent [2]. »

Cette manière simplifiée d'énoncer l'objet propre des vertus et des dons, qui consiste à attribuer aux vertus les œuvres de précepte, aux dons celles qui sont de conseil, ne doit pas nous faire oublier qu'une action prescrite par la loi divine peut relever de la voie des conseils en raison du motif supérieur qui l'inspire. Autrement dit, la vertu et le don ont des objets formels distincts, mais peuvent avoir un même objet matériel. Ainsi la vertu et le don de force nous disposent pareillement au support de la souffrance, mais leur objet formel diffère : la vertu nous fait supporter la souffrance pour la conservation de la justice ; le don, pour un motif plus noble : l'imitation du Christ [3].

cis de théologie ascétique et mystique, 2e p., l. III, ch. I, a. I, p. 818, n°I ; — Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit...* 9e éd., ch. VI, p. 423 et suiv., etc. ; — Dr J. Regler, *Die sieben Gaben...* Zweiter Teil..., p. 180 ; — Friaque, *Le Saint-Esprit...* 3e partie, ch. I, p. 247, 248 ; — *Vie spirituelle*, 1923, t. VII, p. (57) ; — Schrywers, *Les Principes...* ch. IV, art. IV, — p. 226, note.

1. *III Sent.*, d. 34, p. I, a. I, q. I, in corp. et ad 5 (III, 738). — Cf. *III Sent.*, d. 36, q. 2, obj. 6 (III, 795a) : « Dona ut plurimum ordinant ad ea quae sunt supererogationis, sicut patet in dono consilii et fortitudinis ; ea autem, quae supererogationis sunt, non concomitant inseparabiliter ea quae sunt necessitatis... » Le principe de distinction proposé par l'objectant est admis par la réponse.

2. *III Sent.*, d. 36, q. 2, in corp. (III, 795b).

3. *III Sent.*, d. 35, q. 5, ad 5 (III, 784a).

Le premier motif suffit à rendre notre patience agréable à Dieu et méritoire pour le ciel. Le deuxième lui ajoute une perfection nouvelle, en fait un acte de surérogation.

Nous pouvons, d'après ces données, définir les trois étapes de l'âme en marche vers les sommets de la perfection chrétienne et les énergies surnaturelles latentes qu'elle devra mettre en œuvre au fur et à mesure que ses ascensions deviendront plus difficiles.

Au début, elle s'efforce d'accomplir les *œuvres de précepte nécessaires au salut* avec une perfection suffisante pour qu'elles soient agréées de Dieu : c'est le premier degré de perfection, la *perfectio sufficientiae* à laquelle on peut parvenir à l'aide des *seules vertus*. Leur pratique habituelle, disons avec saint Bonaventure : leur usage habituel, — on ne pratique pas une faculté, on s'en sert, — leur usage habituel établit l'âme dans l'*état des commençants*.

Si elle continue à répondre aux appels de la grâce, elle ne tardera pas à utiliser ces vertus d'ordre supérieur qu'on appelle *dons du Saint-Esprit*. Ajoutant leur activité à celle des vertus proprement dites, les dons lui feront produire des actes d'une plus haute perfection — *perfectio excellentiae* — des actes de surérogation. Il faut entendre par là non seulement les actes qui, de leur nature, appartiennent à la voie des conseils, l'exercice de la contemplation, par exemple, mais encore les actions qui, prescrites par la loi, sont accomplies avec une perfection supérieure à celle qu'elle requiert absolument. L'exercice habituel des dons établit l'âme dans l'*état de progrès*.

Elle est à même de mettre en œuvre les vertus dites *béatitudes* qui lui feront accomplir avec une perfection surabondante — *perfectio superabundantiae* — les œuvres de commandement et de surérogation. L'âme en est à sa dernière étape ; elle se trouve dans l'*état de perfection* [1].

Art. IV. — Sens de la distinction bonaventurienne des habitus infus.

Saint Bonaventure avai réduit à trois septénaires les habitus de notre organisme surnaturel. Quels motifs, quels considérants le décidèrent à s'éloigner sur ce point de la doctrine de ses Maîtres ? Le saint Docteur n'a pas donné ses raisons et nous en sommes réduits à des conjectures. Conjectures très probables néanmoins, pour qui connaît son esprit, son amour de la tradition, et l'instinct merveilleux qui lui faisait prêter l'oreille à toutes les harmonies du monde naturel ou surnaturel.

Il abandonne volontiers les théories nouvelles pour des traditions plus anciennes, surtout lorsque ces dernières s'accordent davantage avec la raison.

1. « Ad illud quod objicitur, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dicendum, quod est perfectio *sufficientiae* et perfectio *excellentiae* et perfectio *superabundantiae*. Prima est perfectio in genere, et *secundum quid* ; ultima vero est perfectio *simpliciter*. Huic autem perfectioni, scilicet primae aliquid potest addi, quia ultra sufficientiam necessitatis est excellentia supererogationis, quae illi potest superaddi... » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 2 (III, 742b). — Cf. *III Sent.*, d. 36, q. 2 : *Aliter est loqui...* (III, 795). — Voir en appendice le tableau synoptique : Note B.

Or, l'addition des douze fruits du Saint-Esprit au nombre des habitus infus, ou, comme l'on disait alors souvent, en prenant le mot de *vertu* au sens large, au nombre des vertus surnaturelles, était de date relativement récente. Ni saint Augustin, ni saint Grégoire, les maîtres universellement reconnus en cette matière, ne mettent les fruits énumérés par saint Paul en parallèle ou en connexion avec les autres habitus, vertus proprement dites, dons ou béatitudes.

En outre, ce duodénaire de fruits était une surcharge pour notre organisme surnaturel et détruisait son équilibre. Les trois septénaires, vertus, dons, béatitudes formaient un ensemble très régulier. L'addition des fruits du Saint-Esprit rompait la symétrie de deux manières : d'abord par l'apparition du nombre 12 à côté des trois septénaires, ensuite en portant à quatre le nombre des habitus et supprimant ainsi le nombre parfait trois.

Aux yeux de saint Bonaventure, ce dernier considérant devait avoir la plus grande importance. Avant même que la Révélation permît aux hommes d'entendre ses plus lointaines résonances mystiques, le nombre trois avait été en honneur auprès des deux grands philosophes Platon et Aristote.

« Si on le considère dans la quantité continue, écrit saint Bonaventure, se faisant l'écho de cette tradition philosophique sur les gloires du ternaire, ce nombre a en lui-même la perfection première et la perfection souveraine. Il a la perfection première, parce que toute quantité a un commencement, un milieu et une fin. Il a la perfection souveraine, parce que la perfection de la quantité continue consiste dans une triple dimension, à savoir la longueur, la largeur et la hauteur. Et c'est ce que dit le Philosophe au commencement du *De caelo et mundo* : « Nous disons que le nombre trois se retrouve en tout ce qui est parfait et nous avons coutume de louer par ce nombre le Dieu unique, créateur de toutes choses, supérieur en perfection à toutes les propriétés des créatures. »

« De même si on considère ce nombre dans la créature, il en a lui-même la perfection première et la perfection souveraine. Il a la perfection première, parce qu'on retrouve un vestige de la Trinité en toute créature, si petite, si minime qu'elle soit. Il a la perfection souveraine, parce que la plus haute, la plus noble perfection de la créature, à savoir la béatitude, consiste dans la trinité de l'image reformée et déiforme [1]. »

Si toute créature, si petite qu'elle soit, porte en elle au moins un vestige de la Trinité, on pouvait, sans crainte d'erreur, affirmer qu'il se trouvait aussi, et probablement de plusieurs manières, dans la constitution même de notre organisme surnaturel [2].

1. *I Sent.*, d. 2, q. 4 (I, 58a).

2. « Ad illud, quod objicitur, quod imago recreationis, quae est nobilissima in esse gratiae, attenditur in virtutibus ; dicendum quod illud est verum quantum ad primum esse gratiae ; verumtamen, quantum ad majorem profectum in bono, non tantum consistit imago recreationis in anima in habitibus virtutum, sed etiam quantum ad habitus donorum et beatitudinum ; quod patet, quia nostra cognitiva primo reparatur ad habitum fidei, et deinde amplius reparatur per donum intellectus, et post per munditiam cordis quae disponit ad Deum contemplandum. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 6 (III, 743b).

Si d'autre part la division ternaire : commencement, milieu et fin, représente la division idéale de tout continu, il était naturel de l'appliquer à la marche des âmes vers la perfection et de distinguer, d'après le chemin parcouru, les commençants, les progressants et les parfaits. La difficulté et la perfection croissante des actes qui caractérisent chacune des trois étapes de la vie spirituelle ne supposaient-elles pas la mise en œuvre de puissances et d'énergies nouvelles ? Saint Bonaventure le pensa. Il vit dans les trois septénaires de vertus que fournissait l'Ecriture et qu'avaient exposés les Pères, les trois séries d'habitus qui, entrant successivement en activité, expliquaient le progrès des âmes. L'utilisation d'une nouvelle série d'habitus gratuits indiquait donc que l'âme commençait une nouvelle étape de sa marche vers Dieu.

Le Séraphique Docteur a lui-même marqué le parallélisme entre les trois septénaires : vertus, dons et béatitudes, et les trois états de la vie spirituelle : commencement, progrès, fin. « L'usage des vertus, écrit-il, est propre à l'état d'imperfection ; celui des dons achemine l'homme vers l'état de perfection ; d'où il suit que *les dons l'emportent en excellence sur les vertus comme l'état de ceux qui progressent sur l'état des commençants*[1]. » Ainsi les trois états de la vie spirituelle sont caractérisés par l'usage ordinaire d'habitus distincts et de plus en plus parfaits.

La philosophie d'Aristote s'accommodait fort bien de la division ternaire. Celle du pseudo-Denys, le disciple de Platon, semblait l'exiger. Sa théorie de la hiérarchisation des êtres repose sur la trilogie : *purification*, *illumination*, *perfection*. Que l'on compare ces trois termes avec ceux qui marquent l'activité respective des vertus, des dons et des béatitudes, et l'on verra le parallélisme :

A *purificare* correspond *rectificare*
A *illuminare* — *expedire*
A *perficere* — *perficere*[2].

1. « Cum usus virtutum habeantur in statu imperfectionis, usus vero donorum promoveant hominem ad statum perfectionis sic dona sunt excellentiora virtutibus sicut status proficentium perfectior est statu incipientium ; et hoc est, quia status ille secundus, praesupponit statum praecedentem ». *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742b). — Cf. *III Sent.*, d. 36, q. 2 (III 795b) : « Usus enim donorum ponit hominem in statu perfectionis, sed origo non necessario ponit in statu perfectionis, sed in statu inchoationis. » Si l'on ne veut pas admettre entre ces deux textes une contradiction qui ne s'impose pas, on considérera le verbe *ponere* du second passage comme synonyme du verbe *promovere* employé dans le premier. Ou mieux, et en se référant au contexte, on verra, dans le *status perfectionis* dont parle la distinction 36, l'équivalent de la *voie des conseils*. Cf. III *Sent.*, d. 30, q. 3 (III, 661) et Appendice, note B, obs. II.

2. Cf. pseudo-Denys, *De caelesti hierarchia*, III, 2 ; VII, 3 ; IX, 2 et X. — Le texte de saint Bonaventure le plus intéressant est celui de l'*Itin.*, IV, 4 (V, 307a). « Tunc autem (Jerusalem superna) in cor descendit, quando per reformationem imaginis per *virtutes theologicas* et per oblectationes *spiritualium sensuum* et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet *purgatus*, *illuminatus* et *perfectus*. » Les *spirituales sensus* désignent les dons et les béatitudes : cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 6 (III, 743b) et en Appendice la note A sur les *sensus spirituales*. « Les trois opérations fondamentales qui hiérarchisent l'âme sont celles par lesquelles la grâce la purifie, l'illumine et la parfait. Ces

Illuminare et *expedire* semblent ne pas s'accorder, mais il est à remarquer qu'ils relient des termes de valeur identique, d'où l'on pourrait déjà conclure à une identité générale de sens. Du reste, il nous suffit pour démontrer que les trois degrés hiérarchiques du pseudo-Denys ont exercé une influence sur la conception bonaventurienne de l'activité des divers habitus, de montrer que saint Bonaventure lui-même a pris soin de ménager les transitions entre les deux séries de notions, et plus particulièrement pour celles qui font difficulté : *illuminare* et *expedire*. Il écrit, en effet, dès l'époque du *Commentaire des Sentences : Quia... dona ad expediendum sunt, et expeditio maxime fit per ea quae dirigunt et viam ostendunt : ideo plura dona respiciunt cognitionem quam affectionem.* Plus tard, en 1268, il expliquera pourquoi l'Apôtre saint Jean, dans son Apocalypse, présente sous la figure de sept yeux les sept esprits de Dieu : *Quia virtus expeditiva est in oculis, ideo dona per quae homo expeditur ad omnia bona vocat oculos* [1].

De cette vue d'ensemble sur notre organisme spirituel d'après saint Bonaventure, se dégage une conclusion très importante pour l'exacte interprétation de sa doctrine des dons. En les étudiant, nous devons nous mettre en garde contre l'opinion communément reçue aujourd'hui et selon laquelle ce sont eux qui établissent l'âme dans la plus haute perfection.

Dans le système bonaventurien, les dons sont intermédiaires : *dona* (sunt) *ad actus medios* [2]. Leur usage ordinaire caractérise la deuxième étape de la vie surnaturelle. Ils ne placent pas l'âme dans l'état des parfaits, mais ils l'y préparent et l'y conduisent.

Une étude complète sur la vie mystique selon saint Bonaventure réserverait donc aux béatitudes les manifestations supérieures de la grâce. Ni les appropriations qui semblent parfois accorder au don de sagesse la primauté sur tout autre habitus, ni l'absence de traité sur les béatitudes dans les œuvres du Docteur Séraphique, ne doivent nous donner le change sur sa vraie pensée.

Il faut savoir en effet que le terme de *sagesse,* conformément à l'usage scripturaire et patristique, est employé par notre Docteur en des sens très divers. Lorsqu'il s'en sert manifestement pour désigner le plus noble des dons du Saint-Esprit, il n'y a pas lieu de s'étonner s'il lui attribue parfois des privilèges analogues à ceux de la charité : *Sicut caritas est mater et consummatio om-*

trois moments ont été fixés par la mystique de l'Aréopagite et saint Bonaventure les a conservés comme bases de son architecture mystique. » Ét. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* ch. XIV, p. 427.

1. *III Sent., loc. cit.*, q. 1, ad 1 (III, 746b) et *De Donis,* col. 2, n. 2 (V, 463a). — Dans le 2e sermon sur la Purification (IX, 646a) saint Bonaventure est obligé, pour faire une place à la grâce sacramentelle, de modifier l'appropriation de la vie purgative aux vertus, mais il respecte celle de la vie illuminative aux dons et celle de la vie unitive aux béatitudes. L'appropriation des trois actes hiérarchiques aux trois étapes de la vie spirituelle sera communément reçue désormais : « Tous les auteurs ascétiques, écrit le P. Poulain, parlent des trois voies *purgative, illuminative, unitive* et leur font correspondre, au moins approximativement, les expressions de voies des *commençants,* des *progressants,* des *avancés.* » (*Grâces d'oraison,* 9e éd., ch. XXXI, n. 45, p. 612.

2. *III Sent., loc. sup. cit. in corp.* (III, 737a) : cf. *Brev.*, p. 5, c. 4 (V, 256a).

nium virtutum, sic sapientia donorum, ita ut vere dicat Sapiens : « Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius .» [1] Nous verrons un peu plus loin pourquoi cette primauté et le titre de don parfait — *donum excellentissimum* — conviennent aussi bien à la sagesse qu'à la charité et à la grâce.

Quant à l'absence de traité systématique des béatitudes, elle n'est réelle et ne pourrait faire difficulté que pour le *Commentaire des Sentences*. Elle s'explique d'ailleurs facilement par le fait que saint Bonaventure était lié à un texte ne réservant aucune place à l'étude des béatitudes. Dès qu'il a été maître de son plan, notre Docteur n'a pas hésité à consacrer à leur exposé la place qui leur revenait de droit dans son système : dans le *Bréviloque*, il étudie dans un premier chapitre le septénaire des vertus, dans un autre celui des dons, dans un troisième celui des béatitudes [2].

Autant que saint Thomas, qui allait si heureusement se libérer du texte de Pierre Lombard, et, avec sa *Somme théologique*, produire son chef-d'œuvre, saint Bonaventure a dû sentir de très bonne heure — le *Bréviloque* est postérieur de trois ou quatre ans au *Commentaire*, — les très graves inconvénients que présente, pour les progrès de la science théologique, un haut enseignement réduit au commentaire d'un texte, si grande et si fondée que soit sa réputation. Toujours est-il que c'est surtout dans son *Bréviloque*, ses opuscules théologiques et ses trois grandes séries de conférences (*De decem Praeceptis*, *De Donis* et *In Hexaëmeron*) que sa pensée nous apparaît le mieux avec sa physionomie particulière.

« Le *Commentaire*, a dit le plus pénétrant de ses interprètes, É. Gilson [3], avait été l'œuvre d'un esprit puissant et délié, mais travaillant encore dans un milieu scolaire, selon des procédés d'école et sur un texte imposé. Or, on peut bien dire que si nous n'avions de saint Bonaventure que ce commentaire nous ne soupçonnerions même pas ce qu'il y eut de plus profondément original et même d'unique dans sa pensée. Pour le discerner, c'est aux œuvres postérieures à sa vie universitaire qu'il convient de s'adresser. »

Ne nous laissons donc pas déconcerter par le silence apparent du *Commentaire* sur le rôle éminent des béatitudes et souvenons-nous qu'en étudiant les dons, ce n'est pas l'état des parfaits que nous explorons, mais l'état des progressants.

1. *Brev.*, p. 5, c. 5, *Tertio...* (V, 257b).
2. *Brev.*, p. 5, c. 4, ad 6 (V, 256-260).
3. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. 1, p. 39 et 40.

CHAPITRE III

ACTIVITÉ DES DONS

Les considérations précédentes sur la distinction réelle des vertus, des dons et des béatitudes, et sur le principe de cette distinction, nous ont donné une idée sommaire de la nature des dons et de leur fonction propre. Nous savons qu'ils sont *des habitus nous disposant à accomplir avec facilité non seulement les actes qui sont de précepte, et par suite, nécessaires au salut, mais encore les œuvres de conseil et de surérogation* [1].

Le moment est venu de préciser ces notions et de les compléter en étudiant d'abord le rôle des dons ici-bas, la manière de les cultiver et leur utilité pour le salut, ensuite leur rôle dans le ciel.

Art. I. — Sujet et nature de l'activité des dons.

Et d'abord sur quelle faculté ou quasi-faculté s'exerce l'activité spécifique des dons ?

— Sur les habitus des vertus, répond le P. Gardeil. L'opinion de saint Bonaventure, écrit-il dans le *Dictionnaire de théologie*, « fait des dons des *habitus* qui perfectionnent les *habitus* des vertus, regardés comme des sortes de puissances surnaturelles, puisqu'elles constituent une source fondamentale d'activité dans cet ordre comme les vertus naturelles dans le leur... C'est donc à saint Bonaventure que pourrait se rattacher l'opinion, aujourd'hui encore défendue (cf. Dubois...), qui assimile la grâce sanctifiante à la nature, les vertus aux facultés naturelles, les dons aux habitudes qui perfectionnent ces facultés. Cette opinion diffère du tout au tout de celle de saint Thomas d'Aquin, comme on le verra dans la suite » [2] et, aussi, qu'on nous permette de l'ajouter immédiatement, de celle du Séraphique Docteur.

1. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5 : « Licet (virtutes) ordinent sufficienter quantum ad ea quae sunt rectitudinis et necessitatis, utpote quantum ad illos actus primos, in quibus primaria rectitudo consistit, tamen ultra hoc liberalitas benignitatis divinae providit homini et contulit habitus per quos expediretur non solum ad opera necessaria rectitudinis sed etiam perfectionis et supererogationis. » Cf. *III Sent.*, d. 36. q. 2 (III, 795b).

DTC, art. cité, col. 1773.

Cette erreur d'interprétation est d'autant plus grave que nous sommes ici à un point cardinal de la doctrine des dons. Il ne sera donc pas superflu d'ajouter quelques preuves à celles que contient l'exposé objectif du chapitre précédent. Nous le ferons en répondant à deux objections que l'on pourrait tirer l'une du *Commentaire*, l'autre du *Bréviloque*.

Le quatrième des arguments allégués en faveur du septénaire des dons est ainsi conçu : « Les dons ont pour but de faciliter l'exercice des vertus. Celles-ci n'étant qu'au nombre de sept, il semble que les dons ne doivent pas dépasser ce chiffre [1]. » C'est bien la théorie attribuée par le R. P. Gardeil à saint Bonaventure, et cet argument figure parmi les *fundamenta* qui sont au *Commentaire* de notre Saint ce que sont les *sed contra* à la *Somme théologique* de saint Thomas. On a coutume d'y voir l'expression de la doctrine de l'auteur et il en est ainsi ordinairement, mais il y a des exceptions à cette règle. Ni l'un ni l'autre des deux Docteurs ne prennent à leur compte toutes les preuves qu'ils allèguent en faveur de leur opinion. Il leur arrive, au cours de la réponse (corps de la question ou de l'article) de rectifier ou même de rejeter comme invalide ou erronée telle ou telle démonstration ou affirmation favorable à leur thèse [2]. Nous en avons un exemple dans la question qui nous occupe. En répondant à une objection, saint Bonaventure formule très nettement son opinion personnelle : *Propria ratio sumendi sufficientiam donorum non est penes expeditionem virtutum, sed magis penes expeditionem ipsarum potentiarum in suis actibus.* A l'usage de ceux qui n'adoptent pas ce point de vue, il fournit une réponse *ad hominem* qui consiste à nier la majeure de l'objectant, mais notre Docteur, très conséquent avec lui-même, affirmera toujours ce qu'il a dit dès le début, à savoir que les dons sont ordonnés à faciliter l'exercice de nos facultés [3].

Dans l'intervalle qui sépare le *Commentaire des Sentences* de la rédaction du *Bréviloque*, notre Docteur n'aurait-il pas changé d'opinion ? On pourrait le croire à ne considérer que la troisième preuve du septénaire : *Propter expedienda septem virtutum officia, septem debent esse Spiritus sancti dona* [4]. Mais il faut tenir compte que le *Bréviloque* est un résumé, comme l'indique son nom, et qu'il ne peut, par suite, reproduire intégralement le *Commentaire* où

1. « Quia dona sunt ad expeditionem virtutum, ergo cum virtutes sint tantummodo septem, videtur quod dona septenarium numerum non excedant. » *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, f. 4 (III, 744a).

2. Cf. pour saint Bonaventure, *III Sent.*, d. 36, q. 2, in corp. (III, 795b). : « Attamen illud quod objicit... » où est critiqué le deuxième fondement. — *I Sent.*, d. 17, p. 1, q. 1 (I, 295b) : « Quod autem objicitur in contrarium concedendum est praeter duo ultima... » Il s'agit encore de deux fondements. Remarquer les deux *illud quod objicit* et *quod objicitur* : les arguments pour et contre ne représentent pas le point de vue de l'auteur s'opposant à une ou à d'autres opinions, mais deux théories en présence, réellement ou apparemment inconciliables, entre lesquelles le maître optera, ou qu'il essaiera de concilier. Comme exemple de conciliation, cf. *I Sent.*, d. 18, q. 6 (I, 332, 333). — Pour saint Thomas, cf. *Sum. Theol.*, III, q. 1, a. 9 : « Quia vero illud quod in contrarium objicitur, falsum supponit... »

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, ad 4 (III, 746b). — « Isti habitus (i. e. dona) reddunt potentiam facilem et expeditam... Potentias facilitant et ad actus excellentes expediunt. » *III Sent*, d. 36, q. 2 (III, 795b).

4. *Brev.*, l. 5, c. 5 (V, 257b).

la même raison de convenance est suivie de cette critique : *Huic tamen viae satis potest inferri calumnia, quia solummodo videtur ibi esse quaedam adaptationis congruentia* [1]. Il faut remarquer en outre que, même dans le *Bréviloque*, cet argument est précédé de celui qui serait la véritable démonstration du septénaire, si elle était possible : *Propter expediendas vires naturales Spiritus sancti dona debent esse septem.* Cette théorie est la seule qui s'harmonise avec le paragraphe de ce même opuscule où est énoncée la division des habitus gratuits : *Gratia gratum faciens ramificatur in habitus virtutum quorum est animam rectificare ; in habitus donorum quorum est animam expedire ; et in habitus beatitudinum quorum est animam perficere* [2].

On ne peut donc arguer de l'adaptation des sept vertus aux sept dons, adaptation légitime d'ailleurs, nous le verrons en son temps, pour attribuer au Docteur Séraphique l'opinion suivant laquelle *dona sunt expeditiones virtutum.*

Cette opinion n'est pas davantage celle de son maître Alexandre de Halès. Il enseigne également que les dons exercent leur activité directement sur nos puissances, au même titre que les vertus : *Secundum diversos habitus potest eadem potentia diversos actus elicere, in quos utrosque non sufficeret alter illorum habituum* [3]. Saint Bonaventure était donc dans la tradition franciscaine en affirmant que les dons *potentias facilitant et ad actus excellentes expediunt.*

Cette activité des dons, comment la concevoir ? Faut-il donner au verbe *expedire* qui l'exprime sa signification courante, en faire le synonyme de *faciliter*, comme semble l'insinuer le texte du *Commentaire* que nous venons de transcrire ? Les dons auraient alors un rôle plutôt négatif : ils écarteraient les obstacles, les *impedimenta* qui retardent nos facultés.

Expedire, employé par saint Bonaventure pour désigner l'activité spécifique des dons, a ce sens, mais il signifie plus que cela. Les dons étant des habitus au même titre que les vertus, nous disposent efficacement au bien dans leur

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 745a).

2. *Brev.*, *ibid.* et c. 4 (V, 256b).

3. Le P. Gardeil écrit dans le *DTC.* art. cité, col. 1773 : « Albert le Grand († 1280) recense cinq opinions, qu'il critique sans trop de ménagements, y compris celle d'Alexandre qu'il finit par adopter en l'expliquant... La cinquième opinion *habuit multos defensores.* D'un mot Albert la résume ainsi : *dona sunt expeditiones virtutum.* C'est celle d'Alexandre de Halès. . » Or, voici comment Alexandre répond à une objection visant à démontrer l'inutilité de plusieurs séries d'habitus gratuits : *Obj.* : « Non est habitus elicitivus unius actus tantum, immo quasi infinitorum. Si ergo virtus est habitus potentiae vel vis, secundum virtutem poterit potentia elicere omnes actus suos. Ex quo neque dona, neque ea quae sequuntur, videntur necessaria esse. » *Rép.* : «... Quod dicitur : quod habitus potest regulare potentiam ad eliciendum non tantum unum actum, sed omnem ; hoc intelligitur de omni actu sui generis, et non de omni quod potest elicere potentia : aliter hoc esset falsum, quia *secundum diversos habitus* potest *eadem potentia* diversos actus elicere, in quos utrosque non sufficeret alter illorum habituum. Dicimus ergo quod *in eadem potentia diversa sunt divina*, et ut melius videatur potest sumi exemplum in ipsa rationali : et sicut dicitur in hac potest intelligi in aliis. Dicimus ergo, quod etsi in genere *illi* est ultimum assentire primae veritati propter se, tamen quia assentire dicit motum formatum proprie ex affectu, requirebatur ulterius ultimum ex parte cognitionis, videlicet ut videret et gustaret, et hoc fuit per *dona intellectus et sapientiae.* » *Sum. Theol.*, p. III, qu. 62, m. 3 (Edit. Venet., 1575, fol. 269 verso et fol. 270). — Cf. plus clairement encore *Sum. Theol.*, p. II, n. 513 (II, 755b).

ordre, comme les vertus dans le leur. En plus de leur activité pour ainsi dire négative, qui consiste à écarter les obstacles, les dons ont un rôle positif qui est d'habiliter la faculté à un bien supérieur. Comme l'a si bien dit M. Gilson, l'âme « *expedita* est dégagée des entraves qui la retenaient et munie des ressources nécessaires pour aller plus loin [1]. »

Ecarter les obstacles au bien et munir la faculté des énergies requises pour l'atteindre ne sont pas deux fonctions distinctes, mais plutôt deux aspects corrélatifs d'une même activité, car la même cause qui produit le bien, éloigne le mal. Rien d'étonnant dès lors que saint Bonaventure reconnaisse aux vertus elles-mêmes la propriété d'*expedire* nos puissances en vue des actes auxquels elles nous habilitent.

L'*expeditio* des puissances a été prise comme caractéristique de l'activité des dons, parce que les vertus font disparaître le mal du péché, mais laissent subsister les infirmités et les impuissances qui en sont la suite et la punition. Ces traces du péché, ces *symptomata*, il appartient aux dons de nous en débarrasser progressivement et de rendre ainsi à nos facultés toute leur souplesse [2].

Saint Bonaventure admet donc avec saint Grégoire que, dans l'ordre actuel, c'est-à-dire dans l'état de nature déchue, les dons s'opposent aux maux laissés par le péché [3], mais il substitue volontiers à ces *symptomata* les sept péchés capitaux, ou, comme dit le *Bréviloque*, les déviations des vices : « La crainte nous est donnée contre l'orgueil ; la piété contre l'envie ; la science contre la colère qui est une sorte de folie ; la force contre la paresse spirituelle qui rend l'esprit incapable de s'appliquer au bien ; le conseil contre l'avarice (qui, à l'encontre des conseils divins, veut tout s'approprier) ; l'intelligence contre la gourmandise (et l'ivresse qui étouffent la raison) ; la sagesse contre la luxure (qui ne goûte que les plaisirs de la chair) [4]. »

En cinq passages différents, notre Docteur établit ce même parallèle entre les dons et les maux qu'ils ont à combattre, sans d'ailleurs insister beaucoup. A peine quelques mots pour indiquer la transition d'une idée à l'autre. Plus volontiers, il décrit l'activité des dons en montrant à quel bien d'ordre supérieur chacun d'eux nous dispose. Ces monographies détaillées feront l'objet de la

1. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. II, p. 112.

2. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, p. 1, ad 5 (III, 738b). — Cf. *ibid.*, q. 2, ad 3 (III, 741a) : « declinare a malo non solummodo est donorum, sed etiam virtutum... ». — Sur l'activité positive des dons, cf *ibid.*, q. 3 in corp. (III, 742b) : « cum .. usus donorum *promoveant* hominem ad statum perfectionis. »

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 745a). Cf. *supra*, II[e] partie, ch. II, art. I, p. 97.

4. *Brev.*, p. 5, cap. 5 (V, 257a). — Les parenthèses sont tirées du passage parallèle du *Commentaire*, *loc. cit.* (III, 745a). Remarquer que, dans le *Commentaire*, ces deux adaptations ne sont critiquées que comme preuves du septénaire des dons. La première considère les péchés capitaux comme péchés et non comme tendance à pécher. (Cf. la remarque qui suit la citation de saint Grégoire : « Et nota, quod superbia accipitur ibi non pro vitio capitali sed pro pronitate. » *Ibid.*) D'où une critique supplémentaire pour cette première adaptation : « dona non sunt directe contra peccata. ». Dans le *Bréviloque*, il a remplacé *peccata capitalia* par *vitiorum obliquitates* et par là même évité cette critique. — Le même parallèle se trouvait dans le *Commentaire de saint Luc*, c. II (VII, 293a). Il est redédité par la deuxième conférence *De Donis* (V, 463a) et par le *deuxième sermon sur l'Annonciation* (IX, 665).

troisième partie, nous les omettons ici, afin de ne pas interrompre l'étude des dons en général.

Saint Bonaventure a trouvé dans l'Apocalypse un symbole révélé de la double activité des dons. L'apôtre saint Jean rapporte qu'il vit un jour, au milieu du trône et des quatre animaux, un Agneau ayant sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre. Cette vision a quelque chose d'invraisemblable, mais elle exprime la vérité. Pourquoi les esprits de Dieu ou dons du Saint-Esprit sont-ils représentés par des cornes et par des yeux ? Pour nous donner à comprendre que ces dons ont une double efficacité : ils combattent tous les maux, ils facilitent l'accomplissement de tout ce qui est bien. En tant qu'ils s'opposent au mal, ils sont figurés par les cornes, parce que c'est dans les cornes des animaux que réside leur force. En tant qu'ils permettent d'accomplir le bien avec aisance et promptitude, ils sont représentés par les yeux, parce que pour aller vite, il est nécessaire d'y voir clair [1].

Art. II. — Conditions requises pour l'usage des dons.

La possession des dons gratuits n'en est pas l'usage. On peut les avoir et ne pas s'en servir. On a vu plus haut que la grâce, lorsqu'elle était infusée à l'âme, informait les habitus naturels déjà existants, faisait germer tous ceux qui étaient encore latents dans la rectitude morale de notre nature, si bien qu'elle ne se trouvait jamais sans le cortège complet des vertus, des dons et des béatitudes [2]. Mais ces divers habitus ne se développent pas spontanément. Ils peuvent demeurer à l'état embryonnaire s'ils ne sont pas l'objet d'une culture appropriée.

En ce qui concerne spécialement les dons, l'expérience atteste qu'ils atteignent des degrés de croissance inégaux non seulement d'une âme à l'autre, mais encore dans une même âme. Seul le Christ a fait un usage parfait de tous les dons [3].

Un appel spécial de Dieu serait-il donc nécessaire pour l'usage ordinaire des dons ? La question est à l'ordre du jour [4]. Saint Bonaventure la résout net-

1. *De Donis*, col. 2, n. 2 (V, 462b, 463a). — Le passage de *l'Apoc.* est pris du chap. v, verset 6. — Cette théorie de la double activité des dons fut celle d'Alexandre de Halès : «... Sicut ex ipsis virtutibus eliciuntur actus, sic ex ipsis donis... Ergo non est dicere, quod sint solum remedia contra impedimenta, immo etiam erunt directiva in actus. Nec etiam erit causa, quare magis debeant dici ipsa dona remedia quam virtutes. » *Sum. Theol.*, p. 3, qu. 62, membrum 2 (Edit. Venet., 1575, fol. 269 recto.). — Cette doctrine sera reprise par Pierre de Tarentaise : « Virtutibus bene operamur; donis faciliter et expedite, expeditione *quae venit non tantum ex sanatione potentiarum sed ex perfectione habituum potius, beatitudinibus perfecte...* » (*Loc. cit.*).

2. Cf. *supra*, IIe partie, ch. I, art. II, p. 70.

3. *III Sent.*, d. 36, q. 2 (III, 795b).

4. La *Revue d'Ascétique et de Mystique* et *la Vie spirituelle* ont publié sur ce sujet des articles fort intéressants mais trop nombreux pour que nous puissions donner ici toutes leurs références. Signalons les deux récents articles du P. J. de Guibert, *RAM*, 1927, p. 225

tement dans le sens de la négative : « Quand l'Esprit-Saint nous accorde sa grâce, écrit-il, il la donne en une telle abondance qu'elle peut produire en notre âme les vertus, les dons et les béatitudes, *si nous voulons coopérer à son action* [1]. »

Une généreuse et constante collaboration, rien de plus n'est exigé pour arriver à jouir des grâces les plus élevées : « *Celui qui s'excitera avec persévérance et courage* de la façon qui vient d'être dite, lisons-nous à la fin du chapitre consacré à la prière dans le *De triplici via*, celui-là progressera dans la charité selon les six degrés susdits qui conduisent à la tranquillité parfaite où se trouve une grande paix et comme le comble du repos [2]. »

Dans le *De perfectione vitae*, il donne le même conseil à l'abbesse du monastère royal de Longchamp : « *Vous ne devez pas relâcher votre esprit de la prière, mais vous élever par l'ardeur de la dévotion jusqu'à ce que vous entriez dans le lieu du tabernacle admirable jusqu'à la maison de Dieu.* Et là, lorsque vous aurez entrevu par les yeux du cœur votre bien-aimé et goûté, si peu que ce soit, combien le Seigneur est doux et combien grande est l'abondance de sa douceur, jetez-vous dans ses bras. Que vos lèvres le couvrent des baisers d'une intime dévotion, afin qu'ainsi complètement étrangère à vous-même, toute ravie au Ciel et tout entière transformée au Christ, vous ne puissiez retenir votre esprit, et que vous vous écriiez avec le prophète David : *Mon âme a refusé d'être consolée. Je me suis souvenue de Dieu et j'ai été dans la joie* [3]. »

Ces deux opuscules, il est vrai, le *De triplici via*, et le *De perfectione vitae*, s'adressent, le premier à un religieux prêtre [4], le second à une moniale, à des personnes par conséquent qui, par état de vie, sont dans la voie des conseils évangéliques. Mais saint Bonaventure ne réserve pas ses exhortations à aller de l'avant à cette catégorie de lecteurs. Il les renouvelle volontiers lorsqu'il s'adresse aux simples fidèles.

Dans un sermon de samedi saint, il avait décrit les degrés de la contemplation selon la doctrine du frère Egide. Son auditoire lui parut-il déconcerté par ses envolées mystiques ? On ne sait. Toujours est-il qu'il éprouva le besoin de le rassurer et de lui donner confiance :

« *Vous ne devez pas désespérer, vous autres, hommes simples, quand vous enten-*

et suiv. et 337 et suiv.) *L'appel à la contemplation infuse : traditions et opinions.* — Le P. Garrigou-Lagrange, O. P., a réuni dans son ouvrage : *Perfection chrétienne et Contemplation*, puis tiré à part sous le titre : *L'appel des âmes intérieures à la contemplation* (Ligugé, 1923), ce qu'il avait écrit sur cette question dans *La Vie spirituelle*.

1. *III Sent.*, d. 36, q. 2 (III, 795a). — A notre connaissance, le P. de Guernica est seul à attribuer à saint Bonaventure la doctrine contraire. Cf. RAM, oct. 1927, p. 421, le compte rendu de son *Introduccion a la mistica Franciscana*.

2. *De triplici via*, c. 2, n. 12 (VIII, 11b). — Cf. *ibid*, c. 1, n. 18 (VIII, 7b) : « Omnis meditatio sapientis aut est circa opera humana..., ; aut circa opera divina... ; aut circa utrorumque principia, quae sunt Deus et anima, qualiter sint invicem copulanda. Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia *hic est finis omnis cognitionis et operationis*, et est sapientia vera, in qua est cognitio per veram experientiam. »

3. *De perfectione vitae*, c. 6, n. 5 (VIII, 119a).

4. Cf. *De triplici via*, c. 1, n. 12 (VIII, 6b) : « Dedit... religionis sublimitatem... gratiam sacerdotalem... »

dez ces choses, comme si elles n'étaient pas faites pour vous. Vous pourrez les avoir dans la suite. Nous ne faisons qu'en parler, mais lorsque l'âme a monté les six premiers degrés, alors elle est prête à voir la gloire. Voilà le repos que nous devons chercher... *Si vous voulez être le tabernacle de la sagesse, appliquez-vous à avoir ces dispositions.* Si un homme *ne veut pas* parvenir à cette perfection, c'est quelque chose de grand que la loi chrétienne ait de ces âmes parfaites. En dehors des chrétiens, nul ne reçoit cette grâce [1]. »

Peut-être cette apostrophe aux hommes simples avait-elle été inspirée au Séraphique Docteur par le souvenir d'un entretien qu'il avait eu avec ce même frère Egide. Frère Egide était venu trouver frère Bonaventure, alors ministre général de l'Ordre, et lui avait dit : « Mon Père, Dieu vous a fait de grandes grâces. Mais nous qui sommes simples et sans lettres, qui n'avons rien qui vaille, que pourrons-nous faire pour nous sauver ? » Et le ministre général de lui répondre : « Si Dieu ne donnait point d'autre grâce à l'homme que celle de pouvoir l'aimer, cela suffirait. »

Frère Egide n'était pas satisfait de cette portion congrue. Il reprit donc : « Un homme simple peut-il aimer Dieu *autant qu'un lettré* ? » « Bien sûr, répond le ministre général, une petite vieille femme peut même l'aimer plus qu'un maître en théologie. » Alors frère Egide se lève dans la ferveur de l'esprit, il se dirige vers la partie de jardin qui faisait face à la ville et se met à crier : « Pauvre petite vieille, toi qui es simple et sans lettres, aime le Seigneur Dieu et tu peux être *plus* parfaite que frère Bonaventure [2]. »

Frère Egide avait-il voulu, comme on l'a dit, donner une leçon à son ministre général qu'il trouvait trop adonné aux travaux de l'esprit et trop occupé de ceux qu'il appelait les lettrés ? Peut-être, car il avait ses convictions et son franc-parler. Dans ce cas, la leçon n'aurait pas été perdue comme en témoignerait le soin avec lequel le Docteur Séraphique rappelle à ses auditeurs que tous sont appelés à la sainteté et par conséquent à la culture des dons.

Ne serait-ce pas aux admonitions de frère Egide que nous devons le *Soliloque* et son curieux prologue ? Il nous montre un saint Bonaventure ayant comme un remords d'avoir tant écrit pour les métaphysiciens, si peu pour le commun des mortels : « Cédant aux avertissements de ma conscience — *instigante conscientia*, — j'ai composé ce traité avec des extraits des livres des Saints, en un style simple, pour toutes les âmes simples. Je l'ai écrit sous forme de dialogue. L'âme dévote, disciple de la vérité éternelle, interroge en méditant. L'homme intérieur (nous dirions aujourd'hui le Maître intérieur) répond par des paroles mentales [3]. »

Or, dans cet opuscule adressé à *toutes les âmes simples, propter simpliciores*

1. *De Sabbato Sancto, Sermo I* (IX, 269b).

2. *Chron. XXIV General.*, Anal. franc., III. 101. — Cf. É. Gilson, *op. cit.*, ch. I, p. 70 : « On sait... avec quelle patience il accueillit la leçon de frère Égide qui lui rappelait qu'une femme ignorante pouvait aimer le Seigneur son Dieu mieux que lui et être plus parfaite que frère Bonaventure. »

3. *Soliloq.*, prol. n. 4 (VIII, 29b).

quosque, nous voyons un maître soucieux de modérer toute ardeur intempestive pour la conquête des grâces supérieures, mais non moins attentif à ne pas les décourager. S'il les met en garde contre une certaine gloutonnerie spirituelle, c'est afin qu'elles puissent plus vite goûter combien le Seigneur est doux.

« Qui me donnera, dit l'âme à l'homme intérieur, de recevoir en mon cœur cette consolation si douce et si rarement sentie, afin que, oubliant tous mes maux, je méprise les consolations du monde et que je commence, pour mon bonheur, à sortir de moi-même : *a me ipsa feliciter alienari incipiam* ? »

« O âme, lui répond le maître, ce que tu demandes est grand, c'est un don inestimable que tu désires. Aussi, à mon avis, l'homme ne peut l'obtenir à force d'application, il ne peut le mériter, mais il appartient à Dieu seul de l'accorder, par une pure condescendance de sa miséricorde divine, *aux humbles prières de ceux qui sont suffisamment bien disposés* [1]. »

Ainsi donc, d'après le maître, point n'est besoin de vocation spéciale. La *prière* et une *préparation convenable*, et il suffit [2]. Etudions très rapidement, uniquement en vue de notre sujet, ces deux grands facteurs de tout progrès spirituel : la prière et l'effort personnel.

Le P. Éphrem Longpré a écrit de saint Bonaventure : « Peu d'auteurs spirituels ont compris au même degré que lui ce que M. de Margerie appelle « le premier précepte de la logique mystique, disons mieux, de toute logique chrétienne ». Aucun peut-être n'a plus insisté sur ce point capital qu'il faut beaucoup prier pour obtenir le don de la contemplation. Toute sa doctrine peut se résumer en cet axiome : *oratio est mater et origo sursumactionis.* »

Sans la prière, nous ne recevrons jamais la vigoureuse poussée de l'Esprit-Saint nécessaire à la mise en mouvement de nos plus hautes facultés surnaturelles. Sans elle, nous ne pourrons pas davantage les maintenir en activité. Il appartient à Dieu de faire descendre le feu du ciel, mais il est du devoir de chacun de l'entretenir par de ferventes oraisons [3].

La prière est d'autant plus nécessaire qu'il s'agit de grâces d'un ordre plus élevé. Elles peuvent à peine être obtenues de Dieu par qui s'y est convenablement disposé. Aussi, le Séraphique Docteur a-t-il recours, dans une ardente prière, à la médiation du Christ « toujours accueillant pour ceux qui le cherchent et aiment son nom » [4].

« Vous êtes, mon bon Jésus..., la source très abondante de toutes les grâces. C'est de votre plénitude que nous avons tout reçu.

« Nous prions donc le Père très clément, par vous, son Fils unique, fait

1. *Soliloq.*, c. II, § 3, n. 14 (VIII, 49b.) — Sur toute cette question de la vocation universelle à la vie mystique d'après saint Bonaventure, cf. P. E. Longpré, *AFH*, 1921, p. 72 et suiv.

2. Cf. *III Sent.*, d 36, q. 2, ad 5-6 (III, 796b) : on arrive à l'usage des dons « per bonorum operum et orationum sive precum multiplicationem. » *De Purificatione B. V. M. sermo I* (IX, 639b).

3. P. E. Longpré, *art. cité*, p. 59. — Le texte allégué est *Itin.*, c. I, n. 1 (V, 297a).

4. Cf. *in Hexaëm.*, col. 2 (V, 342b).

homme, crucifié et glorifié pour nous, afin qu'il nous envoie l'Esprit aux sept grâces qui se reposa sur vous dans toute sa plénitude : l'esprit, dis-je, de *sagesse* qui nous fait goûter le fruit de l'arbre de vie que vous êtes véritablement, et ses délices vivifiantes ; — et aussi le don *d'intelligence* qui fera resplendir les visions de notre esprit ; — le don de *conseil*, qui nous permettra de marcher par les droits chemins sur les traces de vos pas ; — le don de *force*, afin que nous puissions briser les violentes attaques des ennemis ; — le don de *science*, qui nous remplira des splendeurs de votre doctrine sainte, et nous fera discerner le bien d'avec le mal ; — le don de *piété*, qui nous revêtira des entrailles de la miséricorde ; — le don de *crainte*, qui, nous éloignant de tout mal, nous pacifiera sous le poids du respect dû à votre éternelle majesté.

« Tous ces dons, vous avez voulu que nous les demandions dans votre prière sainte, celle que vous nous avez enseignée... [1]. »

Saint Bonaventure se borne à une allusion à l'adaptation augustinienne des sept demandes du *Pater* aux sept dons du Saint-Esprit, parce qu'il la suppose connue de ses lecteurs. Voici comment il l'expose et la justifie dans ses Conférences *De Donis* :

« Le Père des lumières peut seul accorder ces dons. Voilà pourquoi le Christ, voulant nous faire connaître le moyen de les obtenir, nous a appris à les lui demander dans la Prière dominicale. Dans la première partie : *Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié*, il nous fait demander le don de crainte. Dans la deuxième : *Que votre règne arrive*, il nous fait demander la piété. Dans la troisième : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel*, il nous fait demander le don de science. Dans la quatrième : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour*, il nous fait demander le don de force, car, selon l'Écriture, le pain fortifie le cœur de l'homme. Dans la cinquième : *Et pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés*, il nous fait demander le don de conseil. Dans la sixième : *Et ne nous laissez pas succomber à la tentation*, il nous fait demander le don d'intelligence. Dans la septième : *Mais délivrez-nous du mal. Ainsi soit il*, il nous fait demander le don de sagesse.

« Dans la première partie..., nous demandons notre sanctification et cela par le *don de crainte*, selon qu'il est écrit dans Isaïe : Sanctifiez le Seigneur des armées, car il est votre crainte et votre frayeur. Dans la deuxième..., nous demandons la consommation du salut des hommes, qui ne s'obtient que par le *don de piété*, car celui qui n'aura pas fait miséricorde sera jugé lui-même sans miséricorde. Dans la troisième partie, nous demandons l'accomplissement de la loi divine par le *don de science* qui apprend à faire le bien et à éviter le mal... Dans la quatrième partie, nous demandons le rétablissement de nos énergies surnaturelles et, par là, *le don* de courage ou *de force*... Dans la cinquième, nous demandons le pardon du péché par le *don de conseil*... Dans la sixième demande, nous implorons l'éloignement des

1. *Lignum vitae, in fine* (VIII, 86).

ruses de l'ennemi par le *don d'intelligence*... Dans la septième demande, nous implorons la soumission de la concupiscence de la chair par le *don de sagesse*... Il est impossible que l'âme maîtrise la chair, si elle n'est pas remplie du don de sagesse. Développer ces divers points serait trop long [1] ».

Il est regrettable pour nous que cet exposé rapide ne nous soit parvenu que sous la forme d'un résumé, car bien des textes scripturaires ont dû être omis par le sténographe : ils auraient sans aucun doute éclairé ou illustré les divers rapprochements qui viennent d'être faits. Si squelettique que soit cette adaptation des sept demandes du *Pater* aux sept dons, elle témoigne de l'importance accordée à la prière par saint Bonaventure dans l'exercice des dons.

La prière ne suffit pas à assurer notre avancement spirituel : il y faut encore notre libre coopération. L'usage des dons n'est accordé qu'à ceux qui s'y sont disposés par la pratique préalable des vertus cardinales et théologales. Qui veut bâtir un édifice, en pose d'abord les fondements ; or les vertus sont le fondement de notre édifice spirituel [2].

Sans doute les vertus surnaturelles ne sont pas en elles-mêmes antérieures aux dons, puisque tous les habitus gratuits apparaissent simultanément dans l'âme, dès qu'elle reçoit la grâce sanctifiante. Leur usage néanmoins précède naturellement celui des dons, tout comme l'acte rudimentaire précède l'acte plus parfait, ou, pour employer la comparaison bonaventurienne, comme l'état des commençants précède l'état des progressants.

Cette norme générale souffre des exceptions, car il est évident que, dans certains cas, l'usage ordinaire d'un don est antérieur à la pratique habituelle de telles ou telles vertus. C'est ainsi que l'acte du don de crainte peut précéder l'acte de la vertu d'espérance. Toutefois, puisque l'acte de la première vertu qui est la foi précède l'acte du premier don qui est la crainte, et que, d'une manière générale, l'acte de chaque vertu précède l'acte du don qui lui correspond, on peut considérer qu en règle générale les actes et l'usage des vertus sont antérieurs aux actes et à l'usage des dons [3].

C'est cette pratique des vertus qui permet à l'âme déjà purifiée de ses fautes, de ses affections désordonnées et de l'amour déréglé des créatures, d'acquérir un premier goût des suavités célestes et la prépare aux saints ravis-

1. *De Donis*, col. II, n. 4 et 5 (V, 463). — Cette adaptation du *Pater* aux sept dons vient de saint Augustin, *De Sermone Domini*, lib. II, n. 38. — L'exposition de l'Oraison dominicale, classée par les Edd. de Quaracchi parmi les *dubia* contient une adaptation en sens contraire : le don de sagesse est mis en relation avec la première demande, et ainsi de suite. Cette inversion n'est évidemment pas en faveur de l'authenticité de cet opuscule. Ce serait le seul cas où saint Bonaventure aurait varié dans sa manière de rapprocher les septénaires.

2. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 2, f. 2 (III, 740a). — Cf. *Comment. in Ev. Lucae*, c. 14, n. 57 (VII, 377) : « Antequam autem hujus aedificii (septem donorum) altitudo erigatur, necessaria est aedificatio aedificii septem virtutum de quo *Proverbiorum* nono : « Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. » (Prov., 9, 1) ; — et *Brev.*, p. 5, c. 6 (V, 260a) : « Nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat ; nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam ; nemini datur nisi ei qui se exercet ad illam. »)

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 2 (III, 740 b). — Cf. d. 36, q. 2 (III, 794 et suiv.)

sements, car « lorsqu'elle a fait ce qu'elle pouvait, alors la grâce la soulève facilement [1] ».

Quand l'âme s'est longtemps exercée à la pratique de la vertu au point d'en prendre l'habitude, elle peut s'adonner utilement à la culture des dons. Ici encore l'effort devra être méthodique. Les dons, en effet, ont entre eux un ordre d'excellence et de dignité en tant que leur pratique établit l'âme dans un état plus ou moins parfait. Ainsi le don de sagesse conduit l'âme plus haut que le don de crainte. Cet ordre naturel de préséance justifie l'ordre d'énumération adopté par le prophète Isaïe. Si l'énumération se fait parfois à rebours, ce n'est pas que l'on fasse fi de leur ordre de présentation, mais c'est simplement qu'on les classe à des points de vue différents. Comme le dit saint Augustin dans son *De sermone Domini in monte*, on commence tantôt par le premier des dons qui est la crainte ; c'est l'ordre ascendant insinué par Notre-Seigneur dans son Discours sur la montagne selon saint Mathieu ; tantôt par le plus élevé, c'est-à-dire par la sagesse : c'est l'ordre descendant qu'a suivi le prophète Isaïe.

De ces deux ordres d'énumération, le premier seul nous intéresse présentement, car c'est d'après lui que réglera ses efforts l'âme désireuse de *monter* jusqu'à la sagesse, d'où son nom d'*ordre ascendant*. Personne, en effet, ne parvient à l'usage du don de sagesse s'il ne s'est auparavant exercé dans le don inférieur de crainte [2].

Le principe de cette méthode fut déduit du texte scripturaire : « La crainte est le commencement de la sagesse », mais il ne s'applique pas uniquement à ces deux dons, le premier et le dernier dans l'une et l'autre énumération. Il vaut également pour les dons intermédiaires. Saint Bonaventure dit d'une manière générale *qu'il est impossible* à quelqu'un de s'habituer à l'usage d'un don supérieur, s'il ne s'est auparavant accoutumé à l'exercice du don inférieur. Cette affirmation est atténuée quelques lignes plus loin : celui qui néglige de cultiver le don d'intelligence, dit-il, et se porte à l'usage du don de sagesse, *n'avance pas aussi vite* que s'il respectait l'ordre de ces dons [3].

Si désireux qu'il soit de porter les âmes vers les dons les plus excellents, le Docteur Séraphique sait modérer leurs impatients désirs. A l'âme encore novice dans les voies spirituelles et qui se plaint d'avoir été repoussée du festin des consolations divines où, pourtant, elle s'était crue appelée, le Maître intérieur répond :

« O âme, ce n'est pas sans motif que tu as été rebutée d'une manière si pénible. A mon avis, c'est parce que tu voulais prendre part à la consolation avant d'avoir été associée à la passion. *Tu prétendais partager la récompense avant d'avoir imité les vertus.* Efforce-toi d'abord d'être la compagne des Anges par la pureté et l'innocence, la compagne des Patriarches et des

1. « Quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animam. » *In Hex.*, col. 22, n. 39 (V, 443a). Pour l'exégèse de ce passage, cf. P. E. Longpré, *art. cité*, p. 78 et 79. — Pour ce qui précède, cf. *Solil.*, c. 2, n. 15 et 16 (VIII, 50).

2. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 (III, 748).

3. *Ibid.*, d. 36, q. 2, ad 2 et ad 3 (III, 796a).

Prophètes par l'humilité et la foi confiante. Applique toi à devenir la fille des Apôtres et des Martyrs par la charité et la patience, l'émule des Confesseurs et des Vierges par la piété et la continence ; et alors ton audace te vaudra de recevoir, dès ici-bas avec l'enfant prodigue, au moins une aumône du Père très compatissant. »

L'âme fait un retour sur elle-même, reconnaît la vanité de sa vie passée, mais de nouveau elle aspire aux consolations célestes : « Oh ! qui me donnera, ô mon Dieu, de vous recevoir en mon cœur, de m'enivrer de vous et de vous embrasser, vous, mon unique bien ? »

« O âme dévote, répond le Maître, laissez-moi vous dire que vous êtes trop avide et plût à Dieu que vous ne soyez pas présomptueuse. Mesurez vos forces, considérez vos mérites, examinez vos vertus, et alors, contentez-vous, si cela vous plaît, de courir humblement à l'odeur des divins parfums, avec les âmes encore jeunes, et gardez-vous de demander avec présomption au delà de vos mérites. »

« O maître, vous m'êtes parfois, dans ma misère, un consolateur bien dur et bien sévère, et, permettez-moi de vous le dire, un bien avare dispensateur de la bonté divine. Je le dis hardiment, je ne puis le taire : respirer l'odeur de vos parfums avec les âmes qui se purifient ne me suffit pas. Ne goûter qu'à peine à votre suavité avec les âmes qui s'exercent à la pratique de la vertu ne me restaure pas pleinement, mais, tout au contraire, provoque en moi du malaise. Mon cœur aspire aux saintes ivresses et les recherche. Je sais qui a dit : « Buvez, amis ; enivrez-vous, très chers. » Si l'indignité de celle qui demande me décourage, la bonté de celui qui m'invite relève mon espérance. O maître ! comment puis-je douter qu'il est prêt à m'accorder ses bienfaits, celui qui n'a pas dédaigné de subir les châtiments qui m'étaient dus. Ignorez-vous, vous qui avez appris à plusieurs combien Dieu est miséricordieux, ce que vous a enseigné saint Augustin : « Honte à la paresse de l'homme ! Dieu désire donner plus que l'homme n'ose lui demander. »... L'homme devrait rougir de son manque de confiance. Maudites soient les terreurs de l'âme timide qui croit celui qui est libéral à l'excès envers tous ceux qui l'invoquent, capable de refuser ses bienfaits à ceux qui placent en lui une espérance ferme ! Le Père Éternel, en qui il n'y a nul changement, n'a-t-il pas envoyé, dans un pur excès de libéralité, son Fils unique en qui il nous a donné tout ce qu'il a, tout ce qu'il peut, tout ce qu'il est ? Si ses largesses diminuaient sa bonté infinie, notre faiblesse aurait lieu de craindre, mais puisqu'il est bon par lui-même et non d'une bonté reçue du dehors, la communication de sa bonté ne peut le diminuer, l'addition d'une bonté étrangère ne peut le grandir [1].

Voilà certes un brillant plaidoyer en faveur de la confiance sans bornes à la bonté de Dieu. Et néanmoins le maître ne cède pas aux instances d'une âme apparemment si bien disposée. Il n'entend pas que l'on considère comme

1. *Solil.*, c. 2, n. 17 à 20 (VIII, 51, 52). — Les additions explicatives sont mises entre crochets : elles se justifient par un passage antérieur (*ibid.*, n. 15).

superflu un don de Dieu quel qu'il soit, ou qu'on le néglige comme inutile.

« O âme, lui répond-il, ta foi est grande, très fermes sont ton espérance et ta confiance. Et bien que l'espérance qui naît des mérites propres et de la confiance en la miséricorde de Dieu soit méritoire, louable et sainte, je te conseillerai pourtant, avant de monter au-dessus de toi pour y chercher les saints enivrements, de descendre au-dessous de toi : *apprends à craindre et à révérer ton Époux, avant de chercher à pénétrer dans ses secrètes demeures* [1] ».

Et le dialogue continue entre l'âme impatiente d'avancer et le maître qui, prudemment, la met en garde contre l'empressement et la présomption en lui rappelant les motifs de craindre. Elle ne sera admise dans la familiarité de l'Époux que si elle a appris à le révérer.

Art. III. — Utilité des dons.

Si le Docteur Séraphique tient nettement pour la méthode dans la vie spirituelle, il n'est point cependant un avare dispensateur de la grâce, comme le lui reprochait tout à l'heure une âme impatiente. Son attitude est inspirée par la prudence. Il veut assurer à l'édifice spirituel de solides fondements, éviter tout gaspillage de temps et d'énergie, et ne pas devancer l'action de la grâce. Il exhorte les âmes, toutes les âmes, à la conquête des dons supérieurs, mais il ne les contraint pas, car si la pratique des vertus est nécessaire au salut pour tous ceux qui ont l'usage de leur libre arbitre, « il n'en va pas de même pour l'usage des dons et des béatitudes sans lequel plusieurs se sauvent. Il y en a beaucoup en effet qui croient fidèlement et ne comprennent jamais le contenu de leur foi. On pourrait en dire autant de l'usage des béatitudes. [2] »

Cette doctrine découle logiquement de la nature des divers habitus. Puisque les vertus théologales et cardinales suffisent à nous orienter et à nous

1. *Solil.*, n. 29 (VIII, 52b).

2. « Nemo... potest esse in gratia, nisi credat, speret, et amet, et sic de aliis virtutibus. Non sic autem est de usibus donorum et beatitudinum sine quibus plures salvantur. Multi enim sunt, qui fideliter credunt, et tamen illud quod credunt, nunquam intellectu comprehendunt. Similiter est de usu ipsarum beatitudinum. » *III Sent.*, d. 36, q. 2 (III 795b). — Joseph Regler, *Die sieben Gaben des heil. Geistes*, . affirme que « la nécessité des dons pour le salut éternel est admise de tous, Duns Scot et son école exceptés » (p. 180). Il a mal lu le *Bréviloque*. Il écrit, en effet, de saint Bonaventure : « Der seraphische Lehrer ist so sehr von der Notwendigkeit der Gaben im allgemeinen durchdrungen, dass er sofort den Beweis für deren Siebenzahl aus innern Gründen antritt » (p. 177, et il cite le passage du *Bréviloque* où commence la démonstration du septénaire (p. 5, c. 5 : « Cum principium reparativum .. ») Nous ne voyons pas la logique de cette déduction. Il y a tout au plus une application du principe : « Qui ne dit mot consent. » Application tout à fait illégitime du reste, car en d'autres passages de ses ouvrages, saint Bonaventure est on ne peut plus explicite sur la non-nécessité des dons pour le salut. Dans le *Bréviloque*, il n'entend pas prouver leur existence ou leur nécessité, mais uniquement la convenance du septénaire : « Ex septiforma causa necesse est Spiritus sancti dona *esse septiformia* ». L'expression *necesse est* doit être atténuée comme dans de nombreux passages analogues.

conduire vers notre fin, les dons et les béatitudes pourront demeurer inactifs sans détriment pour le salut. Les dons nous disposent à des actes de surérogation, mais on peut, sans faute grave, n'avoir que de la répugnance pour les conseils évangéliques : *Multi refugiunt et abhorrent ipsa consilia Jesu Christi, qui tamen esse possunt in statu justitiae* [1].

Nul n'est donc obligé de s'appliquer à la culture des dons, à moins que, par un libre choix, il ne se soit engagé dans la voie des conseils évangéliques. Il est tenu alors de tendre à la perfection qui suppose l'exercice des dons [2].

De même le prêtre est tenu, par devoir d'état, de cultiver les dons du Saint-Esprit. Un ministère sacerdotal non fécondé par eux demeure stérile. Les esprits du Seigneur sont les sept femmes qui, selon la prophétie d'Isaïe, s'emparent d'un seul homme. Sans elles, il n'est pas de propagation spirituelle [3].

Cette obligation qu'a tout prêtre de cultiver les dons, semble avoir été affirmée principalement du don de science. Elle est, en celui qui prêche, le moyen d'engendrer la foi en celui qui écoute [4].

Dans une introduction à un sermon de Carême, il expose brièvement le texte de Malachie : *Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science et c'est de sa bouche qu'on demandera la loi parce qu'il est l'ange du Seigneur des Armées.* Trois choses, dit-il, sont nécessaires à tout commentateur de la parole de Dieu : la science qui dirigera ses paroles, l'éloquence qui mettra en valeur les vérités enseignées, et la pureté de vie qui les confirmera [5].

Il dit dans le même sens en parlant des évêques : « Avant de pénétrer dans les vallées, le soleil éclaire les montagnes. Ainsi les prélats, comme des monts élevés, doivent d'abord recevoir en eux les rayons de la lumière divine et ensuite les transmettre par l'exemple d'une vie pure à ceux qui leur sont soumis [6]... »

1. *III Sent.*, d. 35, q. 4, ad 4 (III, 782 b). — Cf. *I Sent.*, d. 48, a. 2, q. 2 (I, 858 b) : « Aliquid ostendit Deus se velle, quantum in se est, circa quod consistit *substantialiter ordo salutis*, ut sunt ea quae praecepit fieri et praecepit non fieri ; et haec tenemur velle. Aliquid ostendit se Deus velle, quantum in se est, circa quod consistit *expeditio salutis* (remarquer le terme technique pour désigner l'activité des dons et la voie des conseils) ut sunt ea quae consulit. *Et ad talia non obligat nec vult obligare* : vult enim aliquos salvare sic (c'est-à-dire par la voie des conseils), aliquos latiori via ire. »

2. « Religiosus, ex quo intrat religionem habet conscientiam quod non liceat ei facere contra divina consilia ». *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2. Sed contra, 6 (II, 902a). Cf. *IV Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 1 (IV, 34b). — Toute cette question est traitée *ex professo III Sent.*, d. 30, q. 3 (III, 661 et suiv.) : Nul n'est obligé à ce qui n'est pas de commandement divin « nisi interveniat aliquod vinculum sequentium, videlicet *votum* per quod obligetur ad perfectionem religionis ; vel *officium susceptum* per quod obligetur ad perfectionem praelationis ; vel *scandalum* ratione cujus obligetur ad perfectionem comparationis ; vel *conscientiae dictamen*, per quod obligetur ad perfectionem tranquillitatis. » La fuite du scandale ou l'appel de Dieu, une vocation particulière peuvent mettre dans l'obligation d'embrasser la voie des conseils et de cultiver les dons.

3. *Comm. in Joan.*, c. 21, n. 3 (VI, 519b).

4. *III Sent.*, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4 (III, 741b).

5. *Dom. III in Quadrag. sermo I*, prothema (IX, 222a). Le texte est de Malachie, II, 7. — Cf. *In Circumc. Dom. sermo I*, prothema (IX, 133).

6. *Dom. II in Quadrag. sermo I* (IX, 217a).

Cette allusion aux irradiations de la lumière divine nous rappelle les illuminations du pseudo-Denys et sa théorie des hiérarchies. Nous atteignons ainsi le fondement de l'obligation qui incombe au prêtre et à l'évêque de cultiver les dons. Membres d'une hiérarchie supérieure à celle des simples fidèles, ils sont d'office les intermédiaires, les transmetteurs de la lumière divine. Ils doivent donc travailler à l'acquérir avec abondance par la pratique des vertus et celle des dons, en particulier par la culture du don de science.

Obligatoire dans certains états de vie, la pratique des dons est utile à tous. Elle établit dans l'état des progressants et achemine vers l'état des parfaits, que caractérisent les béatitudes [1].

Les dons préparent aux béatitudes : on reconnaît ici la doctrine de saint Augustin établissant, degré par degré, la connexion des deux séries d'habitus. Voici en quels termes saint Bonaventure l'a résumée :

« La crainte fait s'éloigner du mal et des occasions du mal, et parce que la racine de tous les maux est la cupidité, *la crainte nous dispose à l'esprit de pauvreté* par lequel il faut entendre à la fois l'humilité et la pauvreté. Par la crainte l'homme s'éloigne donc de tout ce qui est principe de péché, à savoir l'orgueil et la cupidité. Voilà pourquoi l'esprit de pauvreté est à la base de toute la perfection évangélique...

« *La piété nous dispose à la douceur*, car celui qui a pour son prochain des sentiments d'affection, ni ne l'irrite, ni ne se fâche contre lui.

« *La science dispose aux pleurs*, car elle nous apprend que nous sommes tombés d'un état bienheureux en cette vallée de misères et de larmes.

« *La force nous dispose à la faim de la justice*, car celui qui est fort se tient si énergiquement attaché à la justice qu'il préférerait, plutôt que de l'abandonner, perdre la vie.

« *Le conseil dispose à la miséricorde*, car Dieu ne recommande rien tant dans l'Ecriture que de faire miséricorde, la préférant à tous les sacrifices.

« *L'intelligence dispose à la pureté de cœur*, car la contemplation de la vérité purifie notre cœur de toutes ses attaches aux choses périssables.

« *La sagesse dispose à la paix*, car elle nous unit à la souveraine vérité et au souverain bien en qui se trouvent la fin et l'apaisement de tous nos désirs [2]. »

Art. IV. — Permanence des dons dans le ciel.

Nous connaissons le rôle des dons ici-bas. Persévèrent-ils dans le ciel et de quelle utilité sont-ils pour les bienheureux ?

1. Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3 (III, 742b) : « Cum usus virtutum habeantur in statu imperfectionis, usus vero donorum promoveant ad statum perfectionis... » Cf. *ibid.*, q. 2, ad 1 (III, 741a).

2. *Brev.*, p. v, c. 6 (V, 259a). — Cf. un passage parallèle dans *De Donis*, col. II (V, 463a).

A la première de ces questions, la scolastique a répondu affirmativement avec un ensemble plutôt rare, grâce au texte si net de saint Ambroise que nous avons déjà signalé : « La cité de Dieu, cette Jérusalem céleste, n'est pas purifiée par les eaux d'un fleuve terrestre. L'Esprit-Saint lui-même, qui procède de la fontaine de vie, semble se répandre avec abondance dans ces esprits célestes et y déverser en bouillonnant la plénitude de ses sept vertus spirituelles », c'est-à-dire, comme l'explique saint Ambroise lui-même, de ses sept dons.

Deux textes scripturaires ajoutent le poids de leur autorité à celui de la Tradition représentée par saint Ambroise. C'est d'abord le texte d'Isaïe affirmant que les sept dons seront accordés au Christ. Si la vision béatifique dont il n'a cessé de jouir parfaitement ne l'a pas empêché d'avoir les sept dons, à plus forte raison peuvent-ils se trouver dans tous les bienheureux.

De même, la crainte qui est le dernier des sept dons demeure dans le ciel selon qu'il est écrit dans les Psaumes : « La sainte crainte du Seigneur demeure dans les siècles des siècles. » Si cette permanence est assurée à la crainte, le plus humble des dons, nous pouvons l'affirmer à plus forte raison des dons supérieurs [1].

Ce texte du psaume 18 a joué un rôle capital dans l'établissement de cette doctrine de la permanence des dons. Ce n'est qu'avec la spéculation dogmatique qu'est apparu le principe théologique : Tous les habitus gratuits, vertus, dons et béatitudes accordés à l'homme ici-bas sont perfectionnés et parachevés dans la gloire, s'ils sont compatibles avec l'état bienheureux. Or tels sont les dons du Saint-Esprit.

Évidemment, pour que cette démonstration ne se confonde pas avec l'argument d'autorité, il faudrait procéder à l'analyse des sept dons. Saint Bonaventure le fait rapidement pour répondre aux objections, mais c'est un peu à contre-cœur. « On pourrait, observe-t-il en finissant, se demander pour chaque don s'il est conservé ou évacué ; mais il est préférable de les envisager tous à la fois puisqu'on peut arriver à une solution d'ensemble. Il faut se garder de multiplier les problèmes, si cela est inutile à la réponse et bon, tout au plus, à favoriser le verbiage des longs raisonnements [2]. »

Il est en effet une voie bien plus courte pour démontrer la permanence des dons dans le ciel, voie indirecte, il est vrai, mais très sûre néanmoins : c'est l'argument d'autorité présenté plus haut. Il nous suffira, en attendant que la description détaillée de chaque don nous permette le « verbiage des longs raisonnements : *ratiocinationum verbositas* ».

Retenons pourtant le principe théologique selon lequel un changement d'état peut amener une modification accidentelle de l'activité des habitus. Saint Bonaventure fait remarquer, pour l'ensemble des dons, que leur rôle sanitaire s'exerçait différemment avant et après la chute, et qu'au ciel il ne consistera plus à guérir les infirmités, vestiges et punition de la faute, mais à

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, f. 1, 2, 4 (III, 749).
2. *Ibid.*, ad 8 (III, 751b).

perpétuer et entretenir la santé spirituelle [1]. D'une manière générale, leur activité est ennoblie sans que leur nature soit intrinsèquement modifiée. Ils demeurent des dons, des habitus intermédiaires entre ceux des vertus et des béatitudes. Ils ne font pas double emploi avec ceux des habitus inférieurs ou supérieurs qui demeureront dans l'éternité. En effet, bien que les actes des bienheureux soient tous parfaits dans leur ordre, on peut, du point de vue de leur nature, les répartir en trois classes, comme ceux d'ici-bas : les actes premiers auxquels nous habiliteront les vertus ou ce qui en tiendra lieu, les actes intermédiaires auxquels nous disposeront les dons du Saint-Esprit, et les actes parfaits ou derniers en vue desquels seront conservées les béatitudes. Il en est des habitus dans le ciel comme des membres d'un corps glorifié : bien qu'ils soient tous parfaits, l'œil garde sa supériorité naturelle sur le pied [2].

Art. V. — L'enseignement de saint Bonaventure et la doctrine de l'Église.

Jusqu'à quel point toute cette doctrine des dons est-elle fidèle à la tradition qu'elle entend reproduire et interpréter ? Il est d'autant plus difficile de le déterminer que tous les systèmes en présence se réclament de l'Ecriture et des Pères, et qu'aucune définition dogmatique n'est venue interrompre ou même restreindre les controverses d'écoles.

« Autant nous sommes riches en textes des docteurs relatifs aux dons, constatait, il y a peu d'années, le P. J. de Guibert, autant nous sommes pauvres en documents du magistère authentique de l'Eglise. Le décret du concile romain sous Damase, conservé par le *Gelasianum*, ne parle que du Christ sur qui s'est reposé l'Esprit Septiforme, les textes cités à propos de chacun des sept dons semblent supposer qu'ils sont communiqués aux fidèles, mais la doctrine n'est pas explicitement formulée. Le Concile de Trente parle bien de la justification *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum* mais rien ne vient préciser la nature de ces dons et leur rapport avec les vertus théologales, dont ce même chapitre enseigne l'infusion au moment de la justification. Le seul document explicite du magistère sur les dons est l'encyclique *Divinum illud* sur le Saint-Esprit, adressée à l'Eglise catholique par Léon XIII, le 9 mai 1897. Il n'y a évidemment là aucune définition, mais néanmoins cette encyclique, trop peu utilisée dans les écrits qui se multiplient sur le Saint-Esprit, constitue par sa partie doctrinale un document du magistère ordinaire, document qui, appuyé sur la tradition qu'il entend résumer, possède une autorité dogmatique considérable.

« ... Le dernier paragraphe de la partie doctrinale de l'encyclique est consacré par Léon XIII à décrire l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme des justes : après avoir rappelé que ceux-ci le reçoivent dans le baptême et la

1. *III Sent.*, ad 1 (III, 750b).
2. *Ibid.*, ad 2 (III, 750b).

confirmation et exposé plus largement la doctrine de l'inhabitation » [1], le Souverain Pontife énumère les multiples bienfaits de l'Esprit-Saint. Voici la traduction de ce dernier passage :

« De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes pieuses découle, de plusieurs manières, l'abondance des dons célestes. Car, selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin, puisque l'Esprit-Saint procède comme amour, il procède comme premier don ; c'est pourquoi par le Don qu'est l'Esprit-Saint, beaucoup de dons particuliers sont distribués aux membres du Christ. Parmi ces dons se trouvent ces secrets avertissements, ces mystérieuses invitations qu'une impulsion de l'Esprit transmet, de temps à autre, aux intelligences et aux volontés. Sans ces excitations, personne ne peut ni s'engager dans la bonne voie, ni y progresser, ni parvenir au terme du salut éternel. Ces appels et motions se produisent dans le plus intime secret des âmes ; aussi les Saintes Lettres les comparent-elles parfois très justement au souffle de la brise, et le Docteur Angélique les assimile avec raison aux mouvements du cœur, dont toute la force vivifiante est profondément cachée : le cœur a une certaine influence secrète, c'est pourquoi on lui compare l'Esprit-Saint qui vivifie l'Eglise et l'unit invisiblement.

« De plus, l'homme juste, c'est-à-dire celui qui vit de la vie de la grâce divine et qui agit par des vertus proportionnées à cette vie supérieure comme par autant de facultés, cet homme juste a certainement besoin des sept dons. Ce sont eux en effet qui disposent l'âme et la préparent à obéir plus facilement et plus promptement aux appels et aux impulsions de l'Esprit-Saint : aussi ces dons sont d'une telle efficacité qu'ils conduisent au faîte de la sainteté, d'une telle excellence qu'ils demeurent les mêmes dans le royaume des cieux bien que plus parfaits. A l'aide de ces mêmes charismes, l'âme est excitée et amenée à désirer, puis à conquérir les béatitudes évangéliques, ces fleurs que le printemps voit éclore, signes précurseurs du bonheur éternel. Enfin quelle suavité dans ces fruits énumérés par saint Paul, produits par l'Esprit et offerts aux hommes justes dès cette vie périssable, tout remplis de douceur et de joie, tels qu'ils peuvent être, venant de l'Esprit qui est, dans la Trinité, la suavité du Père et du Fils et qui, sur toutes les créatures, se répand avec grande abondance et libéralité [2]. »

On aura remarqué, dans cette partie du document pontifical, l'absence de tout terme scolastique. Les expressions les plus usitées en théologie : *gratia, habitus, actus...*, n'ont pas trouvé grâce aux yeux du Souverain Pontife. L'imprécision manifestement voulue de certaines phrases témoigne d'une intention bien arrêtée de ne pas prendre parti entre les opinions controversées. Les affirmations sont discrètes : ou bien elles expriment une doctrine commune, ou bien elles peuvent s'interpréter en fonction des divers systèmes. Il serait facile d'en faire la preuve pour ce qui concerne notre Docteur.

1. *Dons du Saint-Esprit et vie mystique*, par J. de Guibert, *RAM*, 1923, p. 323-324.
2. F. Cavallera, *Thesaurus*, n. 547, reproduit les deux passages que nous venons de traduire.

L'encyclique n'exclut même pas du nombre des habitus gratuits les douze fruits du Saint-Esprit. Il n'y a pourtant plus aucun théologien, à notre connaissance, qui conçoive l'organisme surnaturel à la façon d'Albert le Grand ou d'Alexandre de Halès et attribue à l'âme la somme respectable de trente-trois habitus infus : sept vertus, sept dons, sept béatitudes et douze fruits du Saint-Esprit.

L'accord néanmoins est loin d'être réalisé sur ce point de théologie. Léon XIII ne l'ignorait pas, il ne pouvait l'ignorer, et si son encyclique « possède une autorité dogmatique considérable », elle ne peut être alléguée pour dirimer des controverses qu'elle a évitées de parti pris. Les opinions demeurent libres, mais on peut espérer qu'une étude plus objective des documents authentiques, et d'abord des textes scripturaires, réalisera, sans l'intervention du magistère ecclésiastique, l'imité de doctrine en accélérant l'évolution de la théologie vers des systèmes moins compliqués.

La théorie de saint Bonaventure marquait, par rapport à la plupart de ses prédécesseurs, une première étape dans la voie de la simplification. Son principal mérite était de réaliser une systématisation rigoureuse. On ne le comprit pas toujours.

Pierre de Tarentaise (1225-1276), ancien élève et ami de notre saint, qui, nommé cardinal avec lui, devint pape sous le nom d'Innocent V, adopta la théorie bonaventurienne des dons, non sans un certain flottement. Comme son maître, il admet trois séries d'habitus correspondant aux trois étapes de la vie spirituelle. « Il y a, écrit-il, trois états de justice : elle est commencée, en progrès et parfaite. Les vertus, par elles-mêmes, établissent dans le premier ; avec l'aide des dons, elles placent dans le deuxième ; avec l'aide des béatitudes, dans le dernier auquel s'ajoutent la délectation et le plaisir des fruits de l'Esprit. Les vertus sont donc ordonnées aux actes premiers nécessaires ; les dons aux actes moyens ; les béatitudes aux actes parfaits qu'accompagnent les jouissances des fruits. Par conséquent, nous agissons bien grâce aux vertus ; facilement et aisément (*faciliter et expedite*) — d'une aisance qui vient non seulement de la guérison des puissances mais bien plutôt de la perfection des habitus, — grâce aux dons ; parfaitement, grâce aux dons ; avec plaisir, grâce aux fruits [1]. »

Sans le doute qui demeure après la lecture de ce beau morceau, sur la vraie

1. « Dicendum... quod (virtutes et dona) differunt essentialiter, et differentia assignatur penes actus excellentiores, et minus excellentes ad quos dantur. Quia, cum sit triplex status justitiae, scilicet inchoatae, proficientis, et perfectae ; virtutes per se faciunt statum primum ; cum adjutorio donorum statum medium ; cum adjutorio beatitudinum statum ultimum, cui adjungitur jucunditas et delectatio fructuum spiritus. Virtutes ergo sunt ad actus primos necessarios, sed dona ad actus medios, beatitudines vero ad actus perfectos, quos consequuntur delectationes fructuum. Unde virtutibus bene operamur ; donis faciliter et expedite, expeditione quae venit non tantum ex sanatione potentiarum sed ex perfectione habituum potius ; beatitudinibus perfecte ; fructibus jucunde. » « Virtutes ad actus primos perficiunt ; dona ad actus secundarios, qui sunt supererogationis ; beatitudines ad actus ultimos, unde beatitudines dicuntur propter sui complementum : his vero delectationes ex ipso bono opere adjunguntur, qui fructus appellantur. » *Innoc. Quinti in III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 et 4 (Toulouse, 1652, t. II, p. 267 et 269). — Sur Pierre de Tarentaise, cf. *supra*, p. 6, note 5.

nature de ces fruits de l'Esprit, on pourrait voir dans ce passage un très fidèle résumé de la doctrine de saint Bonaventure sur le nombre et la nature des habitus surnaturels, leurs rapports mutuels et leur rôle dans notre vie spirituelle.

Mais voici où l'éclectisme apparaît. Quand il lui faut préciser la supériorité des dons sur les vertus, Pierre de Tarentaise ajoute bout à bout l'explication de saint Bonaventure et celle du *Commentaire* de saint Thomas, sans se douter, semble-t-il, de leur incompatibilité radicale : La piété et la force sont tantôt des dons, tantôt des vertus. « Elles sont vertus en tant qu'elles nous habilitent aux œuvres de précepte, dons en tant qu'elles nous disposent à des actes plus parfaits auxquels nous ne sommes pas tenus. D'où il suit que, comme vertus, elles nous font agir d'une manière humaine, comme dons, elles nous portent au bien d'une façon plus noble et presque divine, avec une certaine facilité [1]. »

La confusion augmentera quand saint Thomas aura écrit sa *Somme théologique*. Aussi enclin vers les divisions bipartites que saint Bonaventure vers les trilogies, il avait, dès l'époque où il commentait les *Sentences*, réduit à deux séries d'habitus notre organisme surnaturel, justifiant leur distinction par une division de la vertu empruntée au philosophe : *Philosophus in Ethic. : contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam quam divinam dicit... Et secundum hoc dico quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus humano modo, sed dona ultra humanum modum* [2].

Quinze ans plus tard, lorsqu'il écrira la *Somme théologique*, il ne sera plus fait mention de modes humain ou ultra-humain. A l'autorité du Philosophe, il aura substitué celle de l'Ecriture : *Ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis spirituum* [3]. Pour identifier la nature des sept dons, il va donc interroger leur appellation scripturaire. Selon l'usage reçu, il fait une sorte d'analyse étymologique portant non sur le texte original de la prophétie d'Isaïe, le seul qui puisse faire foi en pareille occurrence, mais sur le terme *spiritus* de la Vulgate. Voici en bref le raisonnement par lequel il établit que les dons ont pour but de rendre l'homme plus sensible au souffle de la grâce :

Il est évident que les sept dons sont énumérés par Isaïe en tant qu'ils sont en nous par l'inspiration divine. (*Spiritus*, en effet, vient de *spirare*, d'où dérive également *inspiratio*, terme ayant un sens soit actif soit passif, suivant le contexte. Saint Thomas l'interprète au sens passif : *significat quamdam motionem* (receptam) *ab exteriori.*) Or, pour recevoir l'inspiration divine, il faut à l'homme des dispositions plus nobles que les vertus humaines (ce qu'il démontre par des arguments de raison). Donc, il y a dans l'homme des perfections destinées à le rendre sensible à l'action de Dieu : ce sont les dons [4].

1. « Virtutes sunt secundum quod perficiunt nos ad actus ad quos tenemur, dona secundum quod perficiunt ad actus excellentiores ad quos non tenemur Unde ut sunt virtutes perficiunt ad actus excellentiores ad operandum quasi modo humano et cum quadam difficultate, sed ut dona quasi modo nobiliori et divino et cum quadam facilitate. » *Id., ibid.*, art. 2, ad 1 (t. II, p. 268).

2. S. Thomas, *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

3. *Id., Sum. Theol.*, Iª IIæ q. 68, a. 1.

4. *Id., ibid.*

Saint Thomas ne leur attribue plus la propriété de nous faire poser des actes ultra-humains, mais celle de nous rendre sensibles au souffle de la grâce.

Cette question de la *Somme* a reçu des explications nombreuses et variées. La plupart de ses commentateurs ont voulu y voir une simple réplique du *Commentaire* parce que, dans l'un et l'autre ouvrage, saint Thomas admet le principe général de la supériorité des dons sur les vertus [1]. Le P. de Guibert a montré récemment qu'il y avait dans cette fusion un vice de méthode, une confusion [2].

Quoiqu'il en soit, nous la constatons de bonne heure et chez un auteur franciscain, Rudolphe de Biberach. Son traité *De septem donis Spiritus Sancti*, composé vers 1350, décrit ainsi l'activité des dons : *Habitus, vel gradus septem donorum Spiritus Sancti... vires animae disponunt ad hoc quod bene et prompte subdantur motionibus Spiritus Sancti, qui in eis donatur et quasi superhumano modo operatur* [3].

Le malheur voulut que cette compilation fût attribuée à saint Bonaventure. Ses œuvres authentiques, ou même des œuvres apocryphes placées sous son patronage, telles que le *Centiloquium* ou *Compendium theologiae*, le *Compendium theologicae veritatis* [4] avaient beau perpétuer sa véritable pensée, ses interprètes se trouvaient désormais en présence de deux doctrines inconci-

1. S. Thomas, *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 : « Alii dicunt quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum : et haec opinio inter omnes vera videtur. » *Sum. Theol.*, *loc. cit.* : « Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum. »

2. P. de Guibert, *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, art. cité. — Pour bien comprendre la doctrine des dons de saint Thomas, il y aurait avantage à tenir un plus grand compte de l'interprétation qu'il en a lui-même donnée et à ne pas la séparer des origines dont elle se réclame. Saint Thomas, comme ses prédécesseurs et ses contemporains, admet le principe de la supériorité des dons sur les vertus. Donner de cette supériorité une définition qui convienne à tous les cas particuliers n'était pas chose facile, vu que l'Ecriture ou la Tradition avaient déjà fixé la physionomie propre de plusieurs vertus et de plusieurs dons. Saint Bonaventure avait proposé sa distinction : voie des commandements, voie des conseils, perfection des deux. Saint Thomas ne voulut pas l'admettre parce qu'il est écrit au chapitre VII de la Sagesse, (v. 28) : « Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse » et dans l'Ecclésiaste (1, 28) : « Celui qui est sans crainte ne pourra être justifié », d'où il concluait à la nécessité des dons pour le salut. (Cf. *Sum. Theol.*, Iª, IIæ q. 68, a. 2), Cette théorie étant le contrepied de la distinction bonaventurienne, il fallait interpréter différemment le principe communément reçu : « Dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sunt actus virtutum. » Nous avons de saint Thomas deux essais de solution bien distincts : le dernier en date est celui de la *Somme* que l'on doit considérer comme l'expression définitive de sa pensée : en cela, le P. de Guibert a parfaitement raison.

3. Rudolphus de Bibraço, *De septem Donis Spiritus sancti*, pars I, cap. IV. — Ce traité se trouve dans la plupart des anciennes éditions des œuvres de saint Bonaventure, e. g. Venetiis (1754), t. V, p. 253 et suiv. ; — Vivès (1866), t. VII, p. 588. — Il a été traduit en français et publié par Téqui en 1899, toujours sous le nom de saint Bonaventure. — Sur cet ouvrage, voir les *Prolegomena* au tome V de l'édition de Quaracchi, page XL.

4. *Centiloquium*, tertia pars, sectio XLV. — Cf. l'édition des œuvres de S. Bon. Venetiis, t. V, p. 172 ; — *Compendium theologicae veritatis*, lib. V, cap. XVI, XXXVIII et suiv. (*Ibid.*, t. VII, p. 141, 156 et suiv.) Ce traité eut un grand succès. Il a été aussi attribué à Albert le Grand. Son inspiration bonaventurienne ne peut pourtant être mise en doute. Cf. *S. Bon. op. oia*, éd. Quar., t. I, p. XXI, LXIV et suiv., t. III, p. 794.

liables, la sienne et celle de saint Thomas. Barthélémy de Barberiis lui-même hésitera. Des béatitudes et des fruits, il écrira : *quae duo ultima genera lato modo et minus proprie appellantur habitus* [1]. »

D'autres bonaventuriens, et non des moindres, abandonneront le Maître, estimant sans doute invraisemblable un organisme spirituel composé de 21 facultés. Richard de Mediavilla, par exemple, adopte la théorie des dons exposée par saint Thomas dans la *Somme théologique*, bien qu'il demeure fidèle à saint Bonaventure en niant leur nécessité pour le salut [2].

La tendance à la simplification aboutira au système de Duns Scot qui identifiera les dons avec les vertus théologales et cardinales : *Ad istam quaestionem*, écrira-t-il avec sa modération ordinaire, *potest dici sine assertione quod non sunt necessarii in via nisi illi habitus qui sunt virtutes morales, intellectuales et theologicae* [3].

Saint François de Sales sera, en son *Traitté de l'Amour de Dieu*, plus affirmatif et déclarera que les dons « ne sont pas seulement inséparables de la charité, ains, *toutes choses bien considerées et à proprement parler*, ils sont les principales vertus, proprietés et qualités de la charité. Car 1° la sapience n'est autre chose en effect que l'amour qui savoure... » etc. « De sorte, Théotime, qu'en somme la tres-sainte dilection est une vertu, un don, un fruit et une beatitude [4]. »

Les autres grands scotistes défendent en général la même doctrine. S'ils s'en écartent quelque peu, c'est en vue d'un rapprochement entre les grands docteurs scolastiques. Ainsi, le cardinal Brancatus de Laurea enseigne avec « son Docteur » que les dons ne sont pas des habitus ajoutés aux vertus, mais refuse de les identifier avec elles. Il les définit : « *formae aliquae actuales eis superadditae.* C'est l'opinion, ajoute-t-il, de saint Bonaventure et de saint Thomas, et il renvoie expressément au traité *De septem Donis Spiritus Sancti* de Rudolphe de Biberach, si malencontreusement attribué au Docteur Séraphique [5].

1. Bartholomaeus de Barberiis... *Cursus theologicus ad mentem S. D. S. Bonaventurae*, Paris 1687, t. II, p. 156 b.

2. Ricardus a Mediavilla : in *III Sent.*, d. 34, a. 1, q. 3 (Edit. Brixiae, 1591, p. 414 : « Dicunt quidam quod dona necessaria non sunt ad salutem, quia dantur non ad opera necessitatis sed supererogationis, scilicet ad actuum virtutum expeditionem et ad majorem impedimentorum cohibitionem et magni dicunt hoc... (On reconnaît la théorie bonaventurienne de la double activité des dons). Alii dicunt quod virtutes sine donis non sufficiunt ad salutem... Qui vult tenere primam partem, mihi videtur probabilior. »

3. Scotus, *in III Sent.*, d. 34, qu. unica (Ed Vivès, t. XV, p. 480 et suiv.)

4. S. François de Sales, *Traitté de l'Amour de Dieu*, l. XI, ch. xv et ch. xix.

5 *Commentaria F. Laurentii Brancati de Laurea.* O. M. Conv. *in III Lib. Sent. Mag. Joh. Scoti*, Romae, 1676. « Dico 1. Dona Spiritus sancti non sunt habitus superadditi (le texte porte : *supraditi* ; ce qui suit impose notre manière de lire) Est Scoti ubi supra [*III Sent.* d. 34] quem Recentiores sequuntur. — Dico 2. Salva pace Doctoris mei (*qui sine assertione* loquitur) Dona Spiritus sancti non consistunt in septem habitibus virtutum ; sed sunt formae aliquae actuales eis superadditae. Eam docent S. Bonav. in *tr. de Donis, cap. 3. D. Th. 1. 2. q. 68. ar. 1.* » (*Id., op. cit.*, p. 308 et 309). — Le célèbre cardinal ne consacre pas moins de 64 pages in-folio aux dons, aux béatitudes et aux fruits du Saint-Esprit.

Malgré cette confusion, sa doctrine authentique se retrouve intacte chez plusieurs de ses disciples [1].

1. S Bernardin de Sienne reproduit mot pour mot le chapitre du *Bréviloque* consacré aux dons et de longs passages du *Commentaire*. Il a aussi traité des béatitudes en s'inspirant de saint Bonaventure. Cf. *S. Bernardini Senensis, Op. oia* Edit. Venetiis, 1745, t. IV : In die Pentecostes, sermo VI, t. V : Ex commentaris in Apoc. ; cap. III (p. 23). — Pour les béatitudes : t. III, Sermones IV ad XII (p. 28 à 61) ; t. IV, Sermones eximii, Pro festo omnium sanctorum (p. 249 à 251).

CHAPITRE IV

NOMBRE DES DONS

En prophétisant que l'Esprit du Seigneur se reposerait sur le Messie futur, Isaïe avait énuméré sept manifestations de son activité : « Sur lui se reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagessse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété ; et l'esprit de la crainte du Seigneur le remplira [1]. »

Le nombre *sept*, reconnu comme sacré par les Juifs eux-mêmes, fut également remarqué par les Pères de l'Eglise. Plusieurs d'entre eux cherchèrent à découvrir dans les septénaires que présente la Bible, des symboles du septénaire des dons. D'autres, moins nombreux, essayèrent de démontrer sa convenance en recourant à d'ingénieux parallèles. Des uns et des autres, saint Bonaventure se fera l'écho et le continuateur. Avec lui, nous allons glaner quelques allégories scripturaires des sept dons, et celles des raisons de convenance qui ont eu le plus de succès.

Art. I. — Preuves et allégories scripturaires des sept dons.

Ils sont très nombreux les textes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament qui parlent de l'esprit de Yahwé ou de l'Esprit-Saint et de sa mission sanctificatrice parmi les hommes [2]. Tous n'ont pas exercé la même influence dans la formation et le développement de la théologie de la grâce. C'est ainsi, par exemple, que les commentaires de la célèbre prophétie d'Isaïe ont constitué les premiers essais doctrinaux sur les dons du Saint-Esprit et ont continué à jouer un rôle prépondérant dans l'élaboration de cette doctrine.

Le texte d'Isaïe n'a été connu des scolastiques que par la Vulgate hiéronymienne ou par les traductions latines faites sur la célèbre version des Septante. Saint Jérôme, bien qu'il traduisît sur l'hébreu, s'inspirait volontiers des Septante, et c'est le cas pour le passage qui nous occupe : sa version est substan-

1. Isaïe, XI, 2, 3.

2. Le P. Gardeil a recueilli plusieurs de ces textes. Cf. *DTC*, art. cité, col. 1749 pour l'Ancien Testament, col. 1751 pour le Nouveau.

tiellement identique à la leur. Le Docteur Séraphique n'ayant entre les mains que des leçons concordantes ne soupçonna donc jamais qu'un jour des exégètes contesteraient aux Septante et à saint Jérôme la fidélité de leur traduction sur l'original, et au texte hébreu lui-même l'authenticité de la péricope 3a : « Et il respirera dans la crainte de Yahwé », ou comme on lit dans les Septante et la Vulgate : « Il le remplira de l'esprit de crainte du Seigneur — (LXX : de Dieu). »

Pour qui considère cette péricope comme postérieure à la rédaction primitive et non inspirée, il n'y aurait donc que six manifestations de l'Esprit de Yahwé. Et parmi ceux-là même qui la tiennent pour inspirée, quelques-uns la prennent pour un pur doublet, parce que le texte hébreu mentionne deux fois la crainte, une première fois là où les Septante et notre Vulgate parlent, de l'esprit de piété et une deuxième fois au début de ce troisième verset : il ne serait ainsi qu'une répétition. Pour les uns et les autres, il n'y aurait donc dans cette prophétie que six caractéristiques de l'Esprit du Seigneur : la sagesse et l'intelligence, le conseil et la force, la science et la crainte.

D'autres exégètes, se fondant sur l'amplitude de sens du terme hébreu *yireath* qui désigne la religion, le culte, la piété aussi bien que la crainte et sur le caractère sacré du nombre *sept* manifestement voulu, disent-ils, par l'auteur sacré, estiment que « le septénaire traditionnel n'est pas dénué de fondement, même dans le texte hébreu [1] ».

Quoi qu'il en soit de ces controverses récentes, les anciens écrivains ecclésiastiques se plurent, ayant admis le septénaire des dons, à le rapprocher des nombreux septénaires que les Livres saints, et en particulier l'Apocalypse, utilisent comme symbole d'universalité, si bien que, « à lire les Pères, ce serait l'Apocalypse qui aurait influencé le plus directement la doctrine des sept dons de Saint-Esprit [2] ».

De cette combinaison de sources Isaïe-Apocalypse, nous trouvons une réplique intéressante dans le prologue de la deuxième conférence sur les Dons.

Après avoir rapporté le texte classique d'Isaïe, saint Bonaventure continue : « Je veux que vous entendiez de ces esprits la vision dont parle saint Jean dans l'Apocalypse. Il aperçut au milieu du trône et des quatre animaux, l'Agneau ayant sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu, envoyés dans toute la terre [3]. »

Que les deux illustres voyants, le prophète Isaïe et l'apôtre saint Jean, aient voulu parler des mêmes esprits, il eût été facile de le prouver si les allé-

1. Sur le texte d'Isaïe et les opinions émises à son sujet, cf. Touzard, *Revue biblique*, avril 1899, Isaïe, xi, 2-3 et les sept dons du Saint-Esprit (p 249 et suiv.) ; — P. Gardeil, *DTC*, art. cité, col. 1750-1751. — S. François de Sales écrit dans son *Traitté de l'Amour de Dieu*, l. XI, c. xv : « Je metz ainsy cette double crainte ès deux derniers degrés pour accorder toutes les traductions avec la sainte et sacrée edition ordinaire : car si en l'hebrieu le mot de crainte est repeté par deux fois, ce n'est pas sans mystère, ains pour monstrer qu'il y a un don de crainte filiale, qui n'est autre chose que le don de pieté, et un don de la crainte servile, qui est le commencement de tout notre acheminement à la souveraine sagesse. »

2. *DTC*, art. cité, col. 1751.

3. *De Donis*, col. 2, n. 2 (V, 462b). — Apoc., v, 6.

gories qui les figurent chez le second de ces écrivains sacrés n'avaient fait difficulté. En effet, de part et d'autre, la même appellation d'esprits, le même nombre sept, la même attribution immédiate au Christ appelé ici l'Agneau de Dieu, là, le rejeton de Jessé. Mais comment rendre compte des deux symboles, également bizarres : les sept cornes et les sept yeux qui les désignent dans l'Apocalyse. On a vu comment le Docteur utilisait cette image : les cornes figurent les dons en tant qu'ils s'attaquent aux vices ; les yeux en tant qu'ils nous permettent d'agir, d'avancer avec aisance et rapidité.

Après la prophétie d'Isaïe, *le Commentaire* cite d'autres textes en faveur du septénaire. Ils sont loin d'être aussi concluants. Leur interprétation allégorique suppose le septénaire plutôt qu'elle ne le prouve : aussi notre Docteur prend-il soin de donner ses références. La preuve apparemment scripturaire devient de la sorte argument de tradition.

Saint Grégoire, dont les *Moralia* furent si goûtés en Orient comme en Occident, est le seul Père directement allégué. Son nom et le renvoi aux *Commentaires de Job* est donné à quatre reprises dans cette seule question : signe entre tant d'autres du prestige dont cet ouvrage a joui dans l'antiquité chrétienne. Les sept fils de Job sont la figure des sept dons, ses trois filles, celle des trois vertus théologales [1].

La troisième preuve du septénaire est encore une interprétation allégorique : « En ce jour-là, avait prophétisé Isaïe, annonçant les malheurs de Juda et la mort de ses guerriers, en ce jour-là, sept femmes prendront un seul homme. » Sur ce texte, Origène avait écrit une homélie *De septem mulieribus* montrant qu'elles représentent les sept esprits ou dons de Dieu. On ne voit pas bien tout d'abord ce que peuvent avoir de commun les dons du Saint-Esprit avec des femmes que la guerre a réduites au veuvage et à la misère. Origène l'explique : « Ces sept femmes sont, à l'entendre, les sept vertus de sagesse, d'intelligence, etc., qui ne rencontrent qu'opprobre parmi les hommes. Il n'y a qu'un homme qui puisse enlever cet opprobre. Ce n'est ni Moïse, ni Isaïe. Il est venu en eux, mais n'a pu s'y reposer... C'est celui qui était signalé à saint Jean-Baptiste : *Super quem videris Spiritum... manentem...* C'est celui dont Isaïe a dit : *Et requiescet super eum spiritus Dei, spiritus sapientiae.* Jésus est donc requis par les sept *vertus* d'enlever leur opprobre et de leur donner son nom. Il l'a fait. »

De tous les écrits d'Origène, dit le P. Gardeil, à qui nous empruntons cette analyse, ce texte est celui « qui a eu la plus grande répercussion sur la théologie des dons ». En traduisant l'homélie *De septem mulieribus*, saint Jérome la répandit dans toute l'Eglise d'Occident [2].

Le *Commentaire* ne contient pas d'autres allégories scripturaires des sept dons. On en trouve d'éparses dans les autres ouvrages du Docteur Séraphique.

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, f. 2 (III, 743b).
2. *Ibid.*, f. 3 (III, 744a. — Le texte est pris dans Is., IV, 1. — La glose ordinaire est une citation du Commentaire de saint Jérôme *in hunc loc.* — Sur l'homélie d'Origène, cf. *DTC*, art. cité, col. 1758.

Les unes lui viennent des écrivains ecclésiastiques, ses prédécesseurs. Celle-ci, par exemple : la grâce septiforme de Dieu est figurée par les sept tresses de cheveux — *septem capillis* — dans lesquelles résidait la force de Samson. Tant qu'il conserva sa belle chevelure, rien ne put lui résister. Dès qu'il l'eut perdue, il devint le jouet de ses ennemis. Ainsi avec la grâce nous sommes forts. En sommes-nous privés, nous ne pouvons plus rien contre les ennemis de notre salut [1].

A l'exemple des Pères de l'Eglise, saint Bonaventure a cherché, lui aussi, dans les Livres saints qu'il connaissait merveilleusement, des symboles des sept dons.

La première en date de ses nombreuses allégories des sept dons est celle du *Commentaire* sur l'Evangile selon saint Luc [2]. Il compare celui qui a résolu d'élever en son âme l'édifice de la perfection chrétienne à l'homme de la parabole qui se propose de bâtir une tour. Quand il aura bâti la maison aux sept colonnes dont parle le *Livre des Proverbes*, c'est-à-dire l'édifice des vertus, il élèvera la tour du don de crainte, puis celle du don de piété et les autres successivement. Ce premier essai fait une toute petite place aux descriptions particulières des dons. Il insiste surtout sur l'ordre ascendant.

Un autre commentaire allégorique nous fait assister à la lutte des esprits de Dieu contre les esprits mauvais. Dans un sermon sur l'Annonciation de la sainte Vierge, saint Bonaventure expose comment toute âme chrétienne peut concevoir en elle le bien ou le mal.

La première conception, désirable pour tous, est celle des âmes saintes et doit être commune à tous. C'est d'elle qu'il est dit au chapitre vingt-sixième d'*Isaïe* : « Devant votre face, Seigneur, nous avons conçu, et nous avons été comme en travail, et nous avons enfanté l'esprit (de salut). »

A cette conception s'oppose celle de l'âme pécheresse dont parle le chapitre premier de l'*Epître de saint Jacques* : « La concupiscence, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché. Le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort. »

La première conception, septiforme comme l'Esprit aux sept dons, est digne de louanges. Elle est excellemment figurée dans le saint homme Job dont il est dit qu'il eut sept fils, c'est-à-dire, selon l'interprétation de saint Grégoire, les sept dons du Saint-Esprit.

A ces sept esprits bons, s'opposent les sept esprits mauvais dont il est écrit au chapitre onzième de l'*Evangile de Saint Luc* : « Lorsque l'esprit impur est sorti d'un homme, il va par les lieux arides cherchant du repos. N'en trouvant pas, il dit : « Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti. » Et

1. *De Donis*, col. 1, n. 11 (V, 459) : « Dico quod septem capillis significatur septiformis gratia Spiritus Sancti... » Cette allégorie est reprise et développée quelques jours après, col. 5, n. 8 (V, 480b, 481a). — Dans les conférences *in Hexaëmeron*, il y revient encore pour préciser que Samson « quasi in omnibus refertur ad Christum : per interfectionem leonis, per portas asportatas, qui etiam plures interfecit in morte quam vivus. Per amissionem capillorum signare non potest Christum, sed Christianum, qui amittit septiformem gratiam Spiritus Sancti. » *In Hex.*, col. 14, n. 23 (V, 397a).

2. *Com. in Ev. Lucae*, c. XIV, n. 57 (VII, 397a).

quand il arrive, il la trouve nettoyée et ornée. Alors, il s'en va, prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui, ils entrent dans cette maison et s'y établissent. » On voit par là que la conception de l'âme spirituelle et celle de l'âme charnelle sont également septiformes...

Les sept conceptions spirituelles, parce qu'elles viennent de la grâce de Dieu, sont élégamment figurées par les sept femmes stériles que l'Ecriture mentionne comme ayant conçu par le don de Dieu et avec le secours de sa grâce... Il est à remarquer en effet que l'Ecriture ne mentionne que sept femmes ayant conçu par la vertu divine et qu'elle signale ces faits historiques moins pour eux-mêmes que pour leur signification mystique [1].

Et saint Bonaventure, s'aidant de textes scripturaires, montre comment chacune de ces conceptions miraculeuses symbolise l'un des sept dons.

Il connaît d'autres comparaisons, entre autres celle qui assimile à une barque l'âme chrétienne. L'école thomiste l'utilise volontiers pour exprimer sa conception des vertus que représentent les rames, et celle des dons que figurent les voiles. Le premier de ces moyens de locomotion suppose l'activité, l'effort humain, le second s'accommode volontiers d'une demi-passivité. Ils peuvent s'exercer à la fois ou séparément. Dans le système bonaventurien, cette comparaison serait erronée. Vertus, dons et béatitudes doivent logiquement être représentés par les rames : *remi sunt ipsae virtutes moventes ad omne bonum* [2].

Art. II. — Arguments de convenance et adaptations.

Aux arguments d'autorité, saint Bonaventure ajoute des raisons de convenance. Sa virtuosité dans l'art de rapprocher et de combiner les notions en apparence les plus étrangères atteint ici à son maximum. Hâtons-nous de dire à sa décharge qu'il connaît la résistance des édifices où il abrite un instant sa piété. Après avoir longuement développé huit et même neuf raisons de convenance et en avoir, chemin faisant, critiqué l'une ou l'autre, il ajoute en guise de conclusion générale : « Je ne sais si, entre ces diverses manières de prouver la convenance du nombre sept, il y en a une seule qui satisfasse aux exigences d'un esprit curieux. Ce qui est certain, c'est que, comme le prouvent les arguments d'autorité, il y a seulement sept dons du Saint-Esprit, ni plus ni moins [3]. »

1. *De Annunt. B. V. M.*, sermo 2 (IX, 665 et suiv). « Sed intelligendum est, quod est fecunditas sive conceptio desiderabilis animae sanctae quae omnibus debet esse communis... » De ces derniers mots on ne peut conclure que la culture des dons soit considérée par saint Bonaventure comme obligatoire ou nécessaire au salut. Ses affirmations sur ce point sont trop nettes pour laisser subsister le moindre doute sur sa pensée Il suffit de se souvenir pour expliquer ce *debet* que souvent les prédicateurs, imitant en cela le divin Maître, énoncent sous forme de précepte absolu ce qui n'est que de conseil. — Pour les textes de l'Ecriture, cf. *Is.*, XXVI, 17 et suiv. ; *Jac.*, I, 15 ; — *Job*, I, 2 ; — *Luc*, XI, 24 et suiv.

2. *Serm. de Temp. Dom. IV post Epiph.*, sermo II (IX, 190b). Les Edd. de Quaracchi ont marqué d'un point d'interrogation deux passages certainement mal conservés. On pourrait en signaler beaucoup d'autres.

3. *III Sent.*, d. 34, p. I, a. 2, q. I (III, 746b).

Cette constatation ne devait pas décourager notre Docteur. Il a, dans son *Bréviloque*, repris la plupart de ses constructions, les disposant sur un plan nouveau, plus régulier que celui du *Commentaire*. Il prouve par sept raisons distinctes que les dons du Saint-Esprit doivent avoir sept formes [1]. De ces sept preuves du septénaire, trois seulement sont empruntées au *Commentaire*, que pourtant il avait sous les yeux en composant le *Bréviloque*. Les quatre autres sont nouvelles ou ont été substantiellement modifiées. En les ajoutant aux neuf du *Commentaire*, on arrive au chiffre respectable de treize. Les reproduire toutes serait trop long. Il nous suffira de retenir les trois qui se retrouvent identiques dans ces deux ouvrages.

La première consiste dans un parallèle entre péchés capitaux et dons. Il doit y avoir sept dons parce qu'il y a sept péchés capitaux à combattre. A l'orgueil s'oppose le don de crainte ; à l'envie, le don de piété ; à la colère, sorte de folie perturbatrice de l'intelligence, le don de science ; à la paresse spirituelle qui déprime l'esprit et le rend inapte aux bonnes œuvres, le don de force ; à l'avarice qui veut, contrairement aux conseils évangéliques, tout s'approprier, le don de conseil ; à la gourmandise et à l'ivresse qui étouffent la raison, le don d'intelligence ; à la luxure qui ne goûte que les plaisirs de la chair, le don de sagesse [2].

Ce parallèle se trouve déjà dans le *Commentaire sur saint Luc*. Les sept péchés capitaux, ce sont les sept démons que le Sauveur chasse de Marie-Madeleine. Ce sont encore les sept esprits méchants que l'esprit impur prend avec lui pour les mener à l'attaque de l'homme qui s'était purifié et orné de la grâce [3].

Si attrayante que soit cette démonstration du septénaire des dons, le Docteur Séraphique la juge sévèrement. Les péchés capitaux y étant considérés comme péchés et non comme vices ou inclinations au mal, il fait remarquer que ce ne sont pas les dons qui s'opposent directement au péché, mais les vertus dont la mission est de rectifier les puissances.

Entendrait-on par péché notre penchant au mal, peine du péché, ce parallèle serait impuissant à démontrer le septénaire des dons. Il y a en effet dans cet argument un cercle vicieux. On pourrait tout aussi bien, et même mieux, prouver par le septénaire des dons qu'il doit y avoir sept péchés capitaux. Cette preuve aurait du moins sur la précédente l'avantage de respecter l'ordre ontologique qui donne aux habitus la primauté sur les privations [4].

Une seconde preuve du *Commentaire* en faveur du septénaire des dons a eu l'honneur d'être reproduite sans retouche sérieuse par le *Bréviloque*. Pour que chacune des sept vertus soit facilitée dans son exercice, il doit y avoir sept

1. *Brev.*, l. 5, c. 5 (V, 257a) : « Quoniam igitur anima nostra indiget septiformiter expediri, hinc est quod ex septiformi causa necesse est Spiritus Sancti dona esse septiformia. »
2. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 745a). — *Brev.*, l. 5, c. 5 (V, 257a). Cf. *De Donis*, col. 2, n. 3 (V, 463a).
3. *Com. in Ev. Lucae*, c. XI, n. 56 (VII, 295a). — *De Annunt. B. V. M. Sermo 2*, *supra cit.* (IX, 665 et suiv).
4. *III Sent.*, *ibid.* (III, 745a) ; cf. d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 : *Secundus vero modus...* (III, 737a).

dons du Saint Esprit. La crainte qui, selon la parole du Psalmiste, fait frissonner les chairs, vient au secours de la tempérance ; la piété rend facile la véritable justice ; la science aide la prudence ; le don de force perfectionne la vertu de même nom ; le don de conseil (parce qu'il nous porte aux œuvres de surérogation qui engendrent en nous l'espoir des biens éternels) facilite l'exercice de l'espérance ; le don d'intelligence rend la foi aisée ; la sagesse facilite l'exercice de la vertu de charité. Et c'est pourquoi la sagesse est aux dons ce que la charité est aux vertus, leur mère et leur consommation, d'où la parole du Sage : « Tous les biens me sont venus avec la sagesse, et de ses mains, j'ai reçu une richesse immense [1]. »

« Cette preuve est aussi sujette à critique, déclare saint Bonaventure, parce qu'elle paraît n'être qu'une heureuse adaptation [2]. » On n'a pas oublié, en effet, que les dons ne sont pas destinés à faciliter l'exercice des vertus, mais celui des facultés. Aussi la vraie manière de démontrer leur septénaire consisterait à établir que sept dons sont requis et suffisent pour rendre aisé l'exercice de nos puissances dans les divers domaines de leur activité [3].

Cette démonstration idéale, le Docteur Séraphique l'a esquissée à deux reprises, sans changements notables.

Pour que la faculté irascible se porte facilement vers le bien, elle a besoin d'être secourue et dans la prospérité et dans l'adversité. Dans la prospérité (elle court le risque de ralentir ses efforts ou de s'évanouir dans son orgueil : de ce double danger), le don de crainte la préservera. Dans l'adversité (elle est exposée au découragement), le don de force la relèvera. La faculté concupiscible se porte difficilement vers l'amour de Dieu et du prochain. La piété (en faisant compatir au mal) rend aisée la charité envers le prochain. La sagesse (en nous faisant goûter combien le Seigneur est bon) achemine vers un plus grand amour de Dieu. La faculté raisonnable éprouve de la difficulté pour considérer le vrai, choisir le bien et le réaliser. Trois dons lui sont nécessaires pour accomplir avec facilité ces diverses opérations. Grâce au don d'intelligence, elle pourra sans peine contempler les vérités élevées. Grâce au don de science, elle sera capable de prendre rapidement une détermination motivée. Le don de science enfin lui permettra de la réaliser promptement : c'est grâce à lui en effet que nous vivons saintement « au milieu d'un monde mauvais et pervers [4] ».

Si cette démonstration était inattaquable, non seulement elle établirait le septénaire des dons, mais encore elle déterminerait *a priori* leur nature individuelle. En réalité, elle suppose l'une et l'autre connaissance, et voilà pour-

1. *Brev.*, p. 5, c. 5 (V, 257b). — Au sujet de la crainte, saint Bonaventure fait allusion à *Ps.* 118,120 : « Confige timore tuo carnes meas. » Le texte scripturaire est *Sap.*, v, 11. — Cf. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 744b). La parenthèse qui explique l'adaptation du don de crainte à la vertu d'espérance est tirée de ce passage du *Commentaire*.

2. *III Sent.*, *ibid.* (III, 745a).

3. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1. ad 4 (III, 746b).

4. *Brev.*, p. 5, c. 5 (V, 257b). — *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1 (III, 745b). — Le texte scripturaire cité est *Phil.*, II, 15.

quoi saint Bonaventure préfère à toutes ces preuves l'argument d'autorité. On conçoit très bien en effet qu'en adoptant une autre division des facultés, l'on puisse démontrer avec autant de vraisemblance la nécessité d'un plus grand ou d'un plus petit nombre de dons. Or, pour saint Bonaventure, il y en a sept, ni plus, ni moins. Par là, il se sépare des théologiens qui estiment que le chiffre sept, même lorsqu'il s'agit des dons, désigne moins un nombre déterminé qu'une plénitude [1]. Il désigne une plénitude, le Docteur Séraphique se plaît à le reconnaître : « A cause de sa parfaite intégrité, il est le nombre des vertus, des béatitudes, des demandes de l'Oraison dominicale et des sacrements. A l'opposé, il y a sept péchés capitaux et sept blessures morales, suites du péché, que saint Grégoire énumère dans ses *Moralia*. Pour figurer tous ces septénaires, il y eut, à l'origine des choses, le septénaire des jours de la création destiné à figurer l'illumination septiforme de la grâce qui est en nous par irradiation de la Lumière Incréée [2]. »

Déjà, dans ce texte, le nombre sept est rattaché au Créateur, mais timidement. Les *Conférences in Hexaëmeron* sont plus formelles. Le nombre sept se réalise si souvent dans le monde sensible et dans ce petit monde, ce *microcosme* qu'est l'homme, parce qu'il se trouve d'abord en Dieu, le Monde Archétype en qui les raisons exemplaires sont au nombre de sept [3]. Le symbolisme du nombre sept ne lui est donc pas adventice, surajouté. Il ne dépend pas d'une libre convention des hommes, mais découle de la nature de ce nombre : être vestige ne peut être un accident en aucune créature, déclare saint Bonaventure [4]. Il répétait très fréquemment et avec insistance, a noté le sténographe qui nous a conservé ses conférences *in Hexaëmeron*, que les divers septénaires qui se trouvent dans l'Ecriture sainte n'y sont pas fortuitement et par hasard, mais pour de très profondes raisons ; ils ont un sens très mystérieux [5]. En effet, ils nous ramènent à l'illumination septiforme de la grâce, et, par elle, à l'Esprit aux sept dons, ou, comme l'appelle encore notre Docteur, à la suite de l'Eglise, l'Esprit septiforme [6].

1. Le P. Gardeil, par exemple, dans *DTC*, art. cité, col. 1742 ; et plus nettement *Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, 1903, p. 52.

2. *III Sent., ibid.* (III, 746a). — Cf. *Brev.*, p. 5, c. 10, ad calcem (V, 264b) ; *De Donis*, col. 1, n. 18 (V, 461 b) ; col. 2, n. 1 (V, 462b).

3. Iste autem septenarius sive in mundo sensibili, sive in mundo minori ortum habet a mundo archetypo, ubi sunt rationes causales secundum rationem septenarii. » *In Hex.*, col. 16, n. 9 (V, 404b). — Cf. *tot. loc.*

4. « Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae. » *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, f. 4 (II, 397a).

5. « Et frequentissime inculcabat, quod non sunt a casu et a fortuna ista et consimilia posita in Scriptura, sed maxima ratione et maximo mysterio... » *In Hex.*, col. 16, n. 16 (V, 405b).

6. « Et ad haec omnia (les divers septénaires) praefiguranda praecessit in primordio conditionis totius esse, numerus septem dierum propter septiformem illuminationem gratiae, quae est in nobis ex illius lucis supernae irradiatione. » *III Sent., loc. cit.* (III, 746a). — Le Saint-Esprit est dit septiforme : *Sermones selecti*, (sermo 2, n. 11, V, 542a) : « Excidit columnas septem, quando *per septiformem Spiritum* sanctum Ecclesiam roboravit, » Les Edd. de Quaracchi ont retouché cette expression contre l'unanimité des manuscrits, mais bien à tort. Ils l'ont laissée subsister dans l'*Expositio super regulam Fratrum Minorum*, cap. III, n. 62 (VIII,

Art. III. — Conclusion.

Les réserves de saint Bonaventure sur la valeur démonstrative de ses accommodations contrastent avec l'estime toujours croissante qu'il a eue pour elles. Au fur et à mesure qu'il avance dans sa carrière doctrinale, il les multiplie au point qu'elles remplissent des chapitres entiers du *Bréviloque* et que des *Sermons* et des *Conférences* en sont intégralement constitués. Les adaptations qu'il critique dans le *Commentaire*, il les exalte dans ses œuvres d'édification. Faudrait-il distinguer en lui le théologien et le mystique, le second faisant son profit de ce que dédaigne le premier ?

Oui, la distinction s'impose et il n'est que de la bien comprendre pour en voir aussitôt la légitimité. Le Docteur Séraphique a pris soin de la formuler lui-même et à plusieurs reprises. Deux attitudes sont possibles à l'homme en face de la création : il regarde les êtres ou comme des choses ou comme des signes : *creaturae possunt considerari ut res vel ut signa*[1]. La première attitude est celle du philosophe qui s'intéresse à la nature des choses; la seconde, celle du contemplatif qui ne voit en elles que des symboles. Transposons ces deux points de vue en théologie : nous aurons, d'une part, le théologien, qui applique aux données de la révélation les méthodes d'investigation du philosophe ; d'autre part, le mystique qui utilise ces mêmes données pour mieux interpréter et comprendre le sens du monde naturel et du monde surnaturel[2].

De ces deux attitudes, c'est la seconde qu'adopte le Séraphique Docteur, par inclination naturelle, mais aussi conformément à ses principes sur la destination de l'univers et l'esprit de la science franciscaine. Le monde ayant été créé pour manifester Dieu et ses perfections infinies, toutes les créatures sont, *par nature*, une image, une représentation de la sagesse divine. Celui-là donc les connaîtra le mieux qui pénétrera davantage leur signification mystique. Voir Dieu en toute créature représente donc le plus haut degré de la connaissance humaine : c'est le domaine strictement réservé au métaphysicien[3].

409a) ; dans le *Com. in Ev. Lucae* : cap. VI, n. 62 (VII, 152b). L'Eglise l'emploie équivalemment dans le *Veni Creator* : « Tu septiformis munere... »

1. *I Sent.*, d. 3, q. 3, ad 2 (I, 75b) ; cf. *in Hex.*, col. 12, n. 15 (V 386b).

2. « Hunc librum (creaturarum) legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium. » *In Hex.*, col. 12, n. 15 (V, 386b). — Sur l'identification bonaventurienne du théologien et du parfait philosophe, cf. É. Gilson, *op. cit.*, ch. II : La critique de la philosophie naturelle, p. 108 et suiv.

3. « Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. » *Brev.*, p. 2, c. 11 (V, 229a). — « Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo... » *Itin.*, c 2, n. 12 (V, 303a) ; cf. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, f. 4 (III, 397a), cité p. 129, note 4. — « Metaphysicus... assurgit ad illud *esse* considerandum (quod est *ex se* et secundum se et propter se) in ratione principii omnia originantis ; et in hoc convenit cum physico qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis ; et in hoc convenit cum morali sive ethico qui reducit omnia ad unum summum bonum ut ad finem

Pour y parvenir, deux méthodes s'offrent au savant chrétien. Ou bien il s'appliquera principalement à la spéculation pour arriver par elle à l'onction. Ou bien il donnera la première place à l'onction et la seconde à la spéculation. La seconde méthode est celle que saint François a voulue pour ses fils spirituels. Saint Bonaventure n'a garde de l'oublier, et, de parti pris, il adopte, dès qu'il le peut, le point de vue du contemplatif qui favorise davantage la dévotion [1].

Commentateur des *Sentences*, il devait s'adonner principalement à la spéculation et considérer les êtres comme choses et non comme signes. Il est théologien, et comme tel, il déclare que les analogies diverses proposées comme preuves du septénaire des dons sont impuissantes à la démontrer rigoureusement : *nescio si aliquis est qui satisfacit curioso perscrutatori*.

Dans le *Bréviloque*, et surtout dans ses sermons et ses conférences d'édification, l'onction passe avant la spéculation. Le Docteur Séraphique revient à son attitude préférée. Théologien mystique, il considère les créatures, tant corporelles que spirituelles, comme des signes, des miroirs. Elles reflètent le Créateur, et, en outre, elles se réfléchissent mutuellement et de mille façons, bien que la netteté de l'image ainsi reproduite soit susceptible de degrés très divers. En regardant attentivement un seul être, on en découvre donc quantité d'autres. Ce sont comme des jeux de lumière qui toujours finissent par replacer le mystique en face de la Lumière Incréée, la fin ultime de ses patientes recherches.

Le moindre reflet, la plus lointaine analogie suffisent à le guider. C'est pourquoi saint Bonaventure, certain à l'avance qu'il trouvera entre les divers septénaires que lui transmettent les documents authentiques de l'Ecriture ou de la Tradition, un point de contact quelconque, les juxtapose sans apporter la moindre modification à leur ordonnance interne. Saint Thomas, au contraire, considérant les vertus et les dons comme choses et non comme signes, bouleversera dans son exposé l'ordre traditionnel des dons, en rattachera plusieurs à une même vertu, remaniera ses adaptations ou bien suspendra son jugement [2].

La distinction que saint Bonaventure lui-même établit entre le philosophe et le contemplatif, entre le théologien et le mystique, impose une méthode à l'historien de sa théologie, plus soucieux de connaître les secrets de sa pensée que ceux de sa sainteté. S'il lui est utile, nécessaire même, de connaître les secrètes harmonies naturelles et surnaturelles qui berçaient le contemplatif

ultimum, considerando felicitatem sive practicam sive speculativam. Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus. » *In Hex.*, col. 1, n. 13 (V, 331b).

1. La seconde classe de contemplatifs s'applique aux choses de Dieu « per modum speculatorium vel speculativum, ut illi qui vacant speculationi Scripturae... Hi sunt Praedicatores, et Minores. Alii principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. Alii principaliter unctioni et postea speculationi... Et addebat quod beatus Franciscus dixerat quod volebat quod fratres sui studerent, dummodo facerent prius quam docerent. Multa enim scire et nihil gustare, quid valet ? » *In Hex.*, col. 22, n. 21 (V, 440b.)

2. Cf. J. de Guibert, *op. cit.*, p. 113.

Bonaventure, alimentaient sa piété et parfois décidaient des préférences de son esprit, il doit savoir que ce n'est pas à l'aide d'adaptations plus ou moins heureuses qu'il établira la doctrine, mais à l'aide de la doctrine qu'il jugera les adaptations. Ce n'est pas qu'il y ait opposition entre le théologien et le mystique : ils diffèrent par l'objet de leurs études et par leurs méthodes, mais ne se contredisent pas. N'évoluant pas sur un même plan, ils ne courent pas le risque de se heurter. Les contradictions que l'on semblerait avoir le droit de leur reprocher ne sont qu'apparentes : elles résident dans les formules plus que dans la pensée. Elles s'expliquent le plus souvent par ce fait que le mystique peut varier ses accommodations ou appropriations sans dévier de la vérité.

C'est ainsi que, d'après le *Bréviloque*, quatre dons seraient ordonnés au progrès de l'âme dans l'accomplissement du bien : la science et la piété se rapporteraient aux *œuvres de nécessité*, le conseil et la force aux *œuvres de surérogation*. Deux autres dons, l'intelligence et la sagesse, la feraient *se reposer dans le plus parfait*. Mais qui ne voit que, pour parcourir ces trois étapes, il faut, selon l'enseignement du *Commentaire*, mettre successivement en œuvre les trois séries d'habitus, les vertus, les dons et les béatitudes.

De même, les trois actes de la hiérarchisation de l'âme seraient, d'après le *Bréviloque*, suffisamment assurés par les sept dons, alors que d'autres ouvrages attribuent la purification aux vertus, l'illumination aux dons, la perfection aux béatitudes.

De même encore, la vie active, la vie contemplative et leur perfection relèveraient immédiatement et uniquement des sept dons, alors qu'au chapitre suivant, ce sont les vertus qui nous disposent principalement à la vie active, les dons à la vie contemplative, et les béatitudes à la perfection de l'une et de l'autre [1].

Ce serait donc une grave erreur de méthode que de mettre à la base d'une étude sur la doctrine bonaventurienne des dons le chapitre du *Bréviloque* qui leur est consacré [2] ou de prendre, comme fondement d'une démonstration, l'une ou l'autre des affirmations qu'il contient sans la vérifier par l'analyse de son contexte immédiat ou éloigné et par les passages parallèles des autres ouvrages.

Cette remarque s'imposait au moment où la description détaillée de chaque don va nous permettre d'utiliser plus souvent que nous ne l'avons fait jusqu'ici les *Conférences sur les Dons* et celles dites *in Hexaëmeron* qui en sont la suite.

1. Cf. *Brev.*, p. 5, c, 5 : « Quinto... Sexto... Septimo... » (V, 257b, 258a) et c. 6 : *Ex dictis igitur...* (V, 259b).

2. Mgr Waffelaërt, *Collationes Brugenses*, t. XVIII : « Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera Scriptorum contemplativorum. » p. 124 et suiv., cite textuellement le *Bréviloque* et compte autant de fonctions propres aux dons qu'il y a dans ce chapitre de raisons de convenance en faveur du septénaire, c'est-à-dire sept.

TROISIEME PARTIE

LES DONS DU SAINT-ESPRIT EN PARTICULIER

La prophétie d'Isaïe sur le rejeton de Jessé est à l'origine de la doctrine des dons du Saint-Esprit. Rien d'étonnant dès lors que ce texte si court, tourné et retourné en tous sens par les Pères et les Docteurs de l'Eglise, ait été, encore tout récemment, l'objet de minutieuses analyses. Seul, il renferme en une seule énumération les sept manifestations de l'Esprit du Seigneur, et c'est de lui que la théologie a reçu la liste des sept dons. Or, il est remarquable que dans cette liste authentique les six premiers dons sont unis deux à deux par la répétition du mot « esprit » : « Un rameau sortira du tronc de Jessé et de ses racines croîtra un rejeton. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété ; et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira [1]. »

Cette façon d'accoupler les dons n'est pas fortuite, estime saint Bonaventure. Isaïe l'a adoptée sous la motion de l'Esprit-Saint, *sancto Spiritu instigante*. Elle est d'ailleurs facile à justifier. En comparant les dons ainsi combinés, on s'aperçoit que, dans chaque couple, l'un est d'ordre cognitif, l'autre d'ordre affectif. Que faut-il en conclure, sinon que les dons ainsi combinés travaillent en collaboration comme les deux facultés, intelligence et volonté, dont ils facilitent l'exercice.

Dans le second et le troisième groupe, le don cognitif précède le don affectif : le conseil est nommé avant la force, la science avant la piété. Cet ordre se justifie aisément : celui en effet qui veut avancer rapidement et sûrement dans la voie de Dieu doit d'abord la connaître. De même donc que l'intelligence devance et guide la volonté, ainsi les dons cognitifs précèdent et dirigent les dons affectifs. Les premiers indiquent le chemin, les seconds le font

1. Is., XI, 1-3.

parcourir. Les uns conduisent, et à ce titre ils ont la préséance, les autres exécutent [1].

L'explication est ingénieuse et ne manquerait pas de vraisemblance si elle valait pour tous les dons, mais trois sur quatre semblent la mettre en échec. D'abord, la crainte : on ne voit pas qu'elle ait un guide approprié parmi les dons puisqu'elle est mentionnée séparément. Ensuite la sagesse et l'intelligence : la sagesse, don surtout affectif, précède l'intelligence, don purement cognitif. L'ordre logique intelligence volonté est donc interverti et l'on ne peut ériger en loi générale un principe qui compte presque autant d'exceptions que d'applications [2].

Les exceptions ne sont qu'apparentes, répond notre Docteur, toujours prêt à défendre les harmonies intimes des mondes naturel ou surnaturel. La crainte a aussi le guide qui lui convient. Etant le dernier des dons, la vertu de foi suffit à le diriger. En outre, les dons cognitifs supérieurs peuvent lui signaler le mal à éviter, car ils ne sont pas tellement liés à leurs dons respectifs d'ordre volontaire que leur influence ne puisse se faire sentir sur les dons affectifs de degré différent. Ce rapport de directeur à diriger n'est en effet qu'une appropriation : *dona habent sua directiva sibi per appropriationem deputata* [3].

Cette appropriation peut se maintenir, car elle se vérifie non seulement entre les dons de science et de piété, de conseil et de force, mais encore entre les dons de sagesse et d'intelligence que l'on nous objectait il n'y a qu'un instant. La sagesse, bien qu'elle soit un don surtout affectif, donne à l'âme une connaissance expérimentale telle qu'il lui est impossible de se tromper en se servant de ce don, ce qui a fait dire à un commentateur de l'Ecriture que la sagesse est chargée de diriger le don d'intelligence. Il faut entendre par là que la connaissance expérimentale de la suavité divine amplifie la connaissance spéculative de la vérité, Dieu ayant coutume de révéler ses secrets à ses amis et à ses familiers [4]. Voilà pourquoi, sans doute, le Docteur Séraphique ne dédaignait pas d'écouter les leçons du frère Egide et de le citer en chaire comme faisant autorité sur les questions difficiles de la théologie mystique [5]. Voilà pourquoi aussi il recommandait à ses frères de s'adonner surtout à l'onction, certain que, par elle, ils arriveraient à la spéculation.

Toute cette théorie de l'accouplement des dons paraît n'avoir qu'un intérêt très secondaire dans le sujet qui nous occupe, puisque, en définitive, il ne

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2 in corp. et ad 3 (III, 748b, 749a). — Ce principe ne s'applique qu'aux habitus d'une même série et de même degré ; *Ibid.*, a. 1, q. 2, ad 5 (III, 741b).

2. *Ibid.*, obj. 2 et 6 (III, 747).

3. *Ibid.* ad 5 et in corp. (III, 749b, 748b).

4. *Ibid.* ad 2 (III, 748b).

5. Cf. *In Hexaëm.*, col. 19, n. 26 (V, 418b) et peut-être aussi un sermon attribué par le P. Mandonnet à saint Thomas (*Siger de Brabant*, I, p. 109) mais qui pourrait bien être de saint Bonaventure. — Cf. É. Gilson dans *Revue d'Histoire franciscaine*, oct. 1924, p. 508, 509 (Compte rendu de *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* par le P. Jules d'Albi. Le R. P. reproduit un passage de ce sermon, p. 196 à 199, en note).

s'agit que d'appropriations. Il n'en est rien, car, de cet accouplement des dons, saint Bonaventure déduit une norme très importante pour qui se propose de décrire leurs activités particulières. Si des dons ayant des sujets d'inhérence distincts sont nommés deux par deux, c'est qu'ils sont en collaboration comme les facultés d'intelligence et de volonté qu'ils affectent, ce qui suppose qu'ils s'exercent sur un même objet matériel [1].

Le commentateur de l'Ecriture qui veut exposer la nature des dons énumérés par Isaïe doit donc tenir compte d'abord de l'acception communément reçue des noms qui les désignent. S'ils ont plusieurs acceptions, il écartera celles qui seraient incompatibles avec la notion de don. Il doit en outre se souvenir que les dons accouplés ont au moins un objet matériel commun.

Nous allons décrire chacun des sept dons conformément à ces principes. Dans les deux premières parties de ce travail, nous avons pu paraître nous écarter de la méthode de saint Bonaventure. C'était afin de mieux connaître sa pensée. L'extrême concision des textes qui nous l'ont conservée nous a contraint à de longues enquêtes chez les théologiens, ses prédécesseurs ou ses contemporains. Çà et là nous avons dû rectifier quelque interprétation fâcheuse de sa doctrine.

L'abondance de documents nous dispensera désormais de ces minutieuses recherches et de ces longues discussions. Sans nuire à la clarté de l'exposition, nous pourrons davantage nous rapprocher de la méthode et de l'esprit bonaventuriens : *magis est attendenda solutionis utilitas, quam ratiocinationum verbositas augenda* [2]. Il ne faut pas chercher dans les pages qui suivent, l'exposé détaillé, encore moins la solution de tous les problèmes de théologie, de métaphysique ou de psychologie qui pourraient de quelque façon se rattacher à la monographie très complète de l'un ou l'autre don. Une pareille étude nous entraînerait beaucoup trop loin. Il nous suffira de renvoyer le lecteur aux auteurs qui ont pu aborder ces questions directement.

Envisageant les dons comme organes de la vie surnaturelle, nous nous efforcerons de *définir leurs diverses activités et de marquer la place qu'ils tiennent dans la spiritualité bonaventurienne*. La doctrine d'un saint étant d'ordinaire l'expression de sa vie intérieure, nous aurons tout intérêt à étudier celle-ci en interrogeant les biographies du Docteur Séraphique et ses œuvres authentiques. Parmi ces dernières, la lettre dite *De XXV memorialibus* attirera surtout notre attention. Elle est sans contredit le document le plus précieux que nous ayons pour connaître l'âme du saint Docteur : il déclare, en effet, à son heureux correspondant (un ami intime qui désirait recevoir de lui une lettre d'édification) qu'il lui envoie ses propres résolutions de vie spirituelle. Elles sont manifestement rédigées sans aucun souci de systématisation — *rudia et sim-*

1. « Quod dona quae ad invicem combinantur debent habere idem objectum, hoc verum est de objecto principali, non autem de eo quod habet rationem adminiculantis. » *III Sent.*, d. 35, q. 3, ad 5 (III, 779b). — Cf. l'application du principe pour le don de piété et de science, *Ibid.*, q. 6, f. 5 et in corp. *Et sic patet...* (III, 785b, 786a) ; q. 2, f. 4 (III, 775b).
2. *Ibid.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 8 (III, 751b).

plicia — ce qui ajoute à leur charme : ce n'est point le savant qu'elles nous livrent, mais le saint [1].

Pour le classement des dons, nous avons adopté l'ordre ascendant, celui qu'a suivi notre Docteur dans ses *Conférences sur les Dons*.

1. Nous donnons en *Appendice*, note D, la traduction de cette lettre. — Elle se trouve au tome VIII de l'édition de Quaracchi, p. 491 à 498.

CHAPITRE PREMIER

LE DON DE CRAINTE

La crainte dans son acception la plus commune désigne le sentiment qui nous porte à nous éloigner soit d'un bien qui nous dépasse, soit d'un mal qui nous menace. Dans le premier cas, l'éloignement s'accompagne de respect. Il y a fuite dans le second.

Son objet matériel le plus général est donc tout ce qui nous est onéreux, pénible, tout ce qui semble devoir nous écraser. S'éloigner de cet objet, c'est-à-dire pratiquement : ou fuir le mal, ou, devant un bien éminent, avoir conscience de ses propres limites et s'y tenir, tel est l'acte propre de la crainte. Elle est quelque chose de bon, puisque l'acte, ou mieux les actes qui la caractérisent trouvent en Dieu leur causalité exemplaire. En lui, en effet, nulle velléité de se surfaire, et souveraine détestation du mal [1].

Il y a plusieurs sortes de crainte. Ses divisions et subdivisions accidentelles varient et se multiplient avec les points de vue adoptés par chaque auteur au point que notre saint Docteur, toujours soucieux de conciliation, a toutes les peines du monde à démontrer qu'elles ne se contredisent pas. Bède n'en compte que deux, et il a raison. Le Maître des *Sentences* en énumère tantôt quatre, tantôt cinq : il n'a pas tort. L'opinion du Damascène qui en compte six peut aussi bien se défendre [2].

Pour nous, adoptant dans ses grandes lignes le plan du *Commentaire*, nous traiterons d'abord de la crainte informe ou servile, ensuite de la crainte informée par la grâce [3]. Le grand nombre de textes qui dans les Livres saints (surtout ceux de l'Ancien Testament) ou dans les ouvrages des Pères de l'Eglise parlent de la crainte du Seigneur, la difficulté particulière du sujet, expliquent que Pierre Lombard ait consacré à ce don plus de place qu'à aucun autre. Remarquons en outre qu'il est, plus que les autres, ne préparation immédiate à la justification.

1. *III Sent.*, d. 34, p. II, dub. I (III, 768a, b) ; — *ibid.*, a. 1, q. 1. ad 2 (III, 755b).
2. *Ibid.*, dub. II, III (III, 768, 769).
3. *Ibid.*, Tractatio quaestionum, (III, 753a).

Art. I. — La crainte servile.

Instruit des vérités de la foi, le pécheur n'a pas pour autant cette rectitude morale qui le ferait se porter vers Dieu sans reploiement sur lui-même. Mais cette recherche même de son intérêt propre peut devenir, avec le secours de Dieu, le principe de sa réhabilitation et le commencement de la sagesse.

Il croit en effet que Dieu est un roi puissant. S'il n'était que roi, il suffirait de le respecter, mais il est puissant et inspire la crainte [1]. A la puissance de Dieu, toute la création rend témoignage. Il faut avoir perdu le sens pour ne pas entendre sa clameur : « Écoutez, peuple insensé, dit le Seigneur par la bouche de Jérémie, vous avez des yeux et vous ne voyez pas ; des oreilles et n'entendez point. Ne me craindrez-vous pas ? Ne tremblerez-vous pas devant moi qui ai donné à la mer le sable pour limite, borne éternelle qu'elle ne franchira pas [2] ? »

Que l'on compare sa puissance à celle des hommes et, pris d'une sainte frayeur, l'on s'écriera avec ce même prophète : « Nul n'est semblable à vous, Seigneur ! Vous êtes grand, et votre nom est grand par sa puissance. Qui ne vous craindrait, roi des nations ? C'est à vous que la crainte est due. » Dieu est Père sans doute et il entend qu'on le révère, mais il est Maître aussi, et veut qu'on le craigne. « Le fils, a-t-il dit par son prophète, honore son père, le serviteur son maître. Si je suis votre Maître, où est la crainte qui m'est due [3] ? »

Dieu est redoutable encore à cause de sa sagesse : « Tout est nu et découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte. » « Il est unique, disait le saint homme Job, nul ne saurait lui être comparé. Nul ne peut surprendre son attention ou troubler le cours de sa pensée. Voilà pourquoi je me trouble en sa présence et ne puis songer à lui sans avoir peur [4]. » Cette perspicacité de la sagesse divine qui le rend présent en tous lieux troublait aussi l'âme du psalmiste : « Où fuir pour échapper à ton regard ? s'écrie-t-il. Si je monte aux cieux, tu y es. Si je me couche dans le séjour des morts, tu es là. Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille habiter aux confins de la mer, là encore ta main me conduira et ta droite me saisira. Et si je dis : « Au moins les ténèbres me couvriront et la nuit sera la seule lumière qui m'entoure », les ténèbres n'ont pas pour toi d'obscurité [5] ! »

Si efficace que soit la considération de la puissance et de la sagesse divines, le motif déterminant de la conversion du pécheur semble être la rigueur de sa justice. Que lui importerait que Dieu connût ses fautes et qu'il eût les

1. *Sermo II de S. Marco Ev.*, n. 1 (IX, 525b et suiv.).
2. *De donis*, col. II, n. 7 (V, 464a).
3. *Ibid.* (V, 464a).
4. *Ibid.*, n. 8 (V, 464b). — Le premier texte (*Heb.*, 4. 13) est cité dans le deuxième sermon sur saint Marc, n. 2 (IX, 526a).
5. *Psalm.* 138, 8 et suiv. — Cf. *De donis*, col. 2, n. 13 (V, 465b).

moyens de les lui faire expier, si la justice n'exigeait pas l'application du châtiment dans un délai plus ou moins long. Le pécheur le plus endurci est pris d'une sainte terreur s'il réfléchit à la mort inévitable. Sa date est incertaine ; elle peut le surprendre à l'improviste et le traduire instantanément devant un juge si sévère que les justes eux-mêmes n'osent se présenter devant lui. Il avait sans doute entrevu la rigueur de ce jugement, le prophète qui priait ainsi : « J'ai entendu, Seigneur, votre parole, et je suis saisi de frayeur. J'ai entendu et mes entrailles se sont émues. A votre voix, mes lèvres ont frémi. Que la carie entre dans mes os, et qu'elle se répande jusqu'à terre, pourvu que je trouve la paix au jour de la tribulation. » Il est si terrible en effet de « tomber entre les mains du Dieu vivant », que mieux vaut souffrir ici-bas les pires tourments que subir la plus légère des peines éternelles [1].

Ces données de la foi peuvent agir sur la volonté du pécheur qui les médite, l'éloigner du mal et de la volonté actuelle de mal faire, le porter à de bonnes actions, avant même qu'il se soit réconcilié avec Dieu. Elles le disposent à la justification, ainsi que l'attestent de nombreux passages de l'Ecriture : « Sur qui porterai-je mes regards ? dit le Seigneur par Isaïe, sur qui sinon sur le petit et le pauvre, sur celui qui a le cœur brisé et qui tremble à ma parole. » Les psalmistes ne se lassent pas de chanter la crainte du Seigneur. Sous la loi nouvelle, l'apôtre saint Paul donnera encore aux fidèles la consigne de travailler à leur salut « avec crainte et tremblement » [2].

Ce sentiment provoqué en nous par la foi, est louable et bon, même s'il ne conduit pas immédiatement une âme à la justification, pourvu toutefois qu'il ne s'accompagne pas du regret actuel de ne pouvoir pécher. Loin de disposer à la grâce, cette abstention du mal tout extérieure en éloignerait plutôt, puisque la disposition intérieure qu'elle suppose constitue une faute : c'est la crainte « servilement servile » des théologiens.

La crainte, don de Dieu, celle que nous analysons ici, suppose des dispositions meilleures bien qu'elles ne soient ni parfaites, ni même très logiques. D'une part, en effet, l'âme coupable ne veut plus commettre le mal, de peur d'encourir les rigueurs de la justice divine. D'autre part, elle n'a pas assez de générosité pour se dégager des liens du péché : elle demeure sous sa servitude, d'où le nom de « servile » donné à sa crainte. Cette affection persistante au mal accompagne la crainte, mais ne la constitue pas et peut même en être séparée. Lui étant extrinsèque, elle ne saurait altérer sa bonté native qui consiste à porter l'homme vers le bien, à l'éloigner du mal par des motifs d'ordre surnaturel [3].

Quel est donc l'élément essentiel de la crainte servile ? Née, ainsi que nous l'avons vu, de la recherche de l'intérêt propre, elle a d'abord considéré

1. *Ibid.*, n. 9, 13 (V, 464b, 466b). — *Soliloq.*, cap. 3, n. 5 et suiv. (VIII, 53 et suiv.)
2. *De donis*, col. 2, n. 15 suiv. (V, 466 suiv.).
3. *III Sent.*, p. 2, a. 2, q. 2 in corp. et ad 6 (III, 758, 759).
4. *Ibid.*, in corp. et ad 1, ad 3 (III, 758).

le châtiment dû au péché : pour éviter la punition, le coupable a résolu de s'éloigner du mal. Mais cette attention à la peine se retrouve, l'expérience le prouve, en des âmes qui ont la grâce : commune à la crainte servile et à la crainte gratuite, elle ne peut spécifier ni l'une ni l'autre. Où prendrons-nous la différence spécifique de la crainte servile ? Dans la prépondérance accordée à la considération du châtiment, répond saint Bonaventure. L'infusion de la grâce ne supprimera donc point ce motif de craindre. Elle donnera simplement la préséance à des considérants d'ordre plus élevé et plus dignes de l'adoption divine qu'elle nous confère [1].

Si humble qu'elle soit, la crainte servile se range néanmoins parmi les dons de Dieu. De par son origine, d'abord. Elle procède des données de la foi : la crainte qui naîtrait de motifs d'ordre temporel n'est pas nécessairement un don de Dieu : le voleur qui s'amende pour éviter le gibet n'a pas nécessairement reçu une grâce d'en-haut. Il en irait autrement s'il voyait dans le supplice un premier exercice de la justice divine [2]. Cette attitude supposerait un acte de foi et serait une préparation à la grâce ; autant de raisons pour ranger la crainte servile parmi ces dons de Dieu que saint Bonaventure appelle grâces *gratis datae*. On peut la nommer aussi don du Saint-Esprit, en prenant cette expression au sens large [3]. Cette acception est légitimée, on s'en souvient, par ce fait que le Saint-Esprit, procédant par voie de libéralité, tout ce qui nous vient de la générosité divine, tout don de Dieu lui est approprié [4].

Ce don toutefois est imparfait, inachevé. Il appartient à la grâce de le parfaire.

Art. II. — La crainte initiale et filiale.

Le terme normal de la crainte servile est la justification. Elle chasse le péché, selon la parole de l'Ecclésiaste, et, à sa place, introduit la rectitude morale [5]. Au fur et à mesure qu'elle travaille l'âme et la prépare à la venue de la grâce, la crainte servile ressent elle-même les heureux effets de son approche. Elle se dépouille insensiblement des imperfections qui la caractérisent. Née de l'amour naturel que chacun a pour lui-même, elle se défait petit à petit de cet égoïsme inconscient si opposé à la charité. Sans se détourner de la considération du châtiment, elle prête l'oreille à des conseils d'une inspiration plus noble, mais non moins efficaces. Eviter le péché parce que Dieu le punit est bon en soi. Il est mieux de s'en abstenir parce qu'il est une

1. *III Sent.*, q. 3, in corp. et ad obj. (III, 760-761).
2. *Ibid.*, q. 1, ad 4 et ad 5 (III, 755b, 756) ; q. 2, ad 4, (III, 758b).
3. *Ibid.*, q. 2, ad 3, ad 4 : *Aliter potest dici...* (III, 758) ; q. 3, f. 2 (III, 759b) ; — q. 1, fund., in corp. et ad 1, ad 3 (III, 753 suiv.)
4. Cf. *supra*, première partie, ch. III, art. IV, p. 45 et suiv.
5. *De donis*, col. 2, n. 16 (V, 466), citant Eccl., 1, 27.

offense faite à Dieu. Il est plus parfait de le fuir afin de ne pas manquer au respect dû à un Père si bon [1].

L'infusion de la grâce décide du moment où ces derniers considérants prennent le pas sur le premier. Désormais la crainte ne portera plus le nom de servile puisque l'âme est délivrée de l'esclavage du péché. A l'esprit de servitude a succédé l'esprit d'adoption. L'âme se détournera du mal soit pour ne pas faire injure à Dieu, soit pour lui témoigner son filial respect [2]. Ordinairement l'un ou l'autre de ces deux motifs prévaut. Tant que le premier prédomine, l'âme s'arrête encore au souvenir du châtiment. Elle n'y fait plus attention dès qu'elle est devenue plus sensible aux exigences de l'amour filial. La prépondérance du motif de respect, loin d'exclure le précédent, c'est-à-dire la considération de l'injure que le péché fait à Dieu, l'implique au contraire, et c'est pourquoi on ne peut, en toute rigueur de termes, déclarer spécifiquement distinctes les dispositions intérieures qui correspondent à la prédominance de l'un ou de l'autre motif. On pourra néanmoins dire que ce sont deux craintes différentes et leur donner, par suite, des noms distincts, parce qu'elles correspondent à des degrés de perfection divers [3].

La première prédomine en ceux qui font leurs premiers pas dans la voie de la justice : on l'appelle « initiale ». La seconde, parce qu'elle naît du respect filial, sera dite « filiale ».

On peut donc distinguer dans le développement de la crainte trois moments successifs.

Avant l'infusion de la grâce, l'âme, reployée sur elle-même, ne fuit que *son mal* ; comme l'esclave, elle ne redoute que la verge, le châtiment. Sa crainte est servile.

Après sa justification, ses puissances étant tournées vers le bien et la vérité infinis, elle voit surtout, dans le péché, *le mal de Dieu* et l'évite comme tel, non sans demander parfois un supplément d'énergie à son intérêt personnel qui lui suggérera de fuir les peines de l'enfer : elle a la crainte des commençants, la crainte initiale.

S'étant affermie dans le bien, l'âme n'a plus grand effort à faire pour s'y maintenir. Eloignée de la faute, elle n'a plus peur d'avoir à l'expier. Si elle regarde la justice divine, ce n'est donc plus pour y trouver le courage de s'arracher au mal ou de l'éviter, mais surtout pour raviver en elle le souvenir des miséricordes de Dieu. Elle préfère d'ailleurs le considérer comme un Père et s'abîmer dans la contemplation d'un Dieu si grand, qui a bien voulu l'appeler à vivre de sa vie divine, elle, pauvre et chétive créature.

Nous faire prendre conscience de notre petitesse, nous faire rentrer dans notre néant, — *resilire in propriam parvitatem*, — cet élément supérieur de la crainte, à peine perceptible à ses premiers degrés, persévère dans le ciel,

1. *III Sent.*, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1 et ad 6 (III, 763).
2. *Ibid.*, a. 1, q. 3 in corp. et ad obj. (III, 760 et suiv).
3. *Ibid.*, a. 2, q. 1, in corp. ad 2, ad 5 (III, 762, 763).

car selon le psalmiste « la crainte du Seigneur demeurera dans les siècles des siècles » [1]. Sans interrompre leur contemplation, les anges et les bienheureux abaissent parfois leurs yeux vers les régions inférieures où s'exerce la justice divine. Ils se réjouissent d'avoir, par la grâce de Dieu, triomphé d'ennemis si cruels, évité le péché qui leur eût mérité les épouvantables tortures de l'enfer. Aucun motif de crainte n'est donc exclu du ciel, mais au lieu d'être utilisée par les bienheureux pour éviter un mal qui ne peut plus les atteindre, la vue des peines éternelles leur rappelle combien ils sont redevables envers la Majesté divine et les maintient dans le sentiment de leur néant [2].

Tel fut aussi le rôle du don de crainte dans le Christ. Des autres esprits, il est dit par le prophète qu'ils se reposeront sur lui. De celui-là seul il est écrit : « L'esprit de crainte le remplira. » Venu pour souffrir une passion douloureuse, et subir des humiliations, il avait besoin de recevoir dans sa plénitude un don qui achemine vers la parfaite pauvreté d'esprit ou humilité en rappelant à la créature son impuissance native [3].

Art. III. — Importance du don de crainte.

Si la plus noble activité du don de crainte est de nous faire rentrer dans notre néant, elle doit être cultivée à tous les degrés de la vie spirituelle. Elle est, dit saint Bonaventure, un arbre planté par Dieu dans le cœur du juste et continuellement arrosé par les eaux de la grâce. Quand cet arbre est arrivé à son plein développement, alors seulement l'homme est digne de la gloire éternelle [4]. Conformément à cette doctrine, le Docteur Séraphique recommande la culture du don de crainte aux âmes avancées avec une insistance remarquable. Démontrer longuement qu'il fait dans sa spiritualité une place importante à la vie affective, serait hors de propos : son titre doctoral en dispense. Il n'est pas inutile, par contre, de mettre en relief le rôle qu'il attribue à la crainte.

Nous l'avons déjà entendu dire à une âme présomptueuse et impatiente d'avancer : « Apprends à craindre et à révérer ton Epoux, avant de chercher à pénétrer dans son intimité. » Ecoutons la fin de la leçon : *Tu dois le craindre non seulement quand il se fâche, mais même lorsqu'il te prodigue ses plus douces caresses* [5].

On pourrait composer tout un florilège de passages identiques pour le fond, mais cette méthode présente des inconvénients : on nous objecterait que ces extraits, si on les replace dans leur contexte, perdent considérablement

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 6 (III, 751a) ; — *ibid.*, p. 2, a. 2, q. 3. per totam III, 765 et suiv.). — L'expression *resilire in propriam parvitatem* est souvent employée ; cf. *III Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1, ad 3 (III, 214b) ; — *Sermo I de Dom. III post Epiph.*, p. II (IX, 185a). — Le Psaume cité est Ps 18, 10.

2. *Solil.*, cap. 4, n. 5 et suiv. (VIII, 58). — Cf. *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 13 (V, 578a) : « Nec cuiquam videatur absurdum quod considerationem infernalium tormentorum et pugnarum hostilium inter ligna paradisi praediximus collocanda... »

3. *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. 2, q. 3 (III, 766b) ; — p. 1, dub. 1 (III, 751b).

4. *De donis*, col. 2, n. 6 V, 464a).

5. *Solil.*, c. 2, n. 20 (VIII, 52b). — Cf. *supra*, deuxième partie, ch. III, a. II, p. 111.

de leur signification et de leur importance. Aussi préférons-nous recourir à un seul document que l'on peut à bon droit considérer comme représentatif de la pensée bonaventurienne. Nous voulons parler de la lettre *De XXV memorialibus*.

Saint Bonaventure s'adresse à une âme religieuse, ayant déjà passé « de la misérable servitude d'Egypte à la liberté des enfants de Dieu ». Tout de suite, il définit la voie de l'homme nouveau, *un sentier d'humilité qui s'avance entre la crainte et l'amour* [1].

Cette pensée va revenir comme un refrain dans le reste de la lettre : « En tout temps, vis dans la crainte ; à toute heure, méfie-toi de toi-même », énonce la septième résolution. La vingt-deuxième assigne à la crainte et à l'amour leurs places respectives et indique le moyen de les entretenir en soi : « En toutes tes actions, partout où tu te trouves, dans toutes tes difficultés, de jour et de nuit, à tout moment et à toute heure, que Dieu soit toujours présent à ta mémoire. Crois et pense que tu es vraiment devant lui et que partout il te regarde. Pense à cela avec un grand respect non moins qu'avec crainte et tremblement, mais aussi avec une souveraine discrétion et un très ardent amour... » Et après avoir énuméré à son heureux confident divers sujets capables d'entretenir sa méditation au cours de la journée, il ajoute : « Considère aussi avec attention la justice divine et ses décrets très cachés, très profonds et très admirables, souverainement mystérieux et extrêmement effrayants. En toutes ces choses, révère Dieu avec un très grand amour, *mais aussi avec beaucoup de crainte et de frayeur....* ».

La résolution suivante revient sur cette même exhortation : «... Veille et tiens-toi sur tes gardes. Avec le plus grand soin, mets-toi en tout temps à l'abri des ruses de l'ancien ennemi, qui souvent « se change en ange de lumière » pour tendre des pièges et des embûches sur toutes nos voies, et s'emparer de nos âmes. Evite-les comme le passereau évite ceux des chasseurs. Garde-toi si pur et fais-toi si petit à ses yeux que ses filets les plus fins ne puissent te tenir. Tu leur échapperas et seras sain et sauf, si, devenu un nouvel Israël, les yeux de ton esprit sont continuellement tournés vers Dieu, car « il ne se laissera aller ni à l'assoupissement ni au sommeil, celui qui te garde » [2].

Enfin dernières recommandations : « Si tu ne frappes avec constance à la porte du Sauveur, tu ne pourras parvenir à la paix de l'âme. *Si tu ne te maintiens dans une crainte continuelle, ton édifice spirituel s'écroulera...* [3]. »

En quelques pages, tant d'insistance sur le respect et la crainte de Dieu est la marque du parfait équilibre d'une spiritualité avant tout séraphique. A l'oiseau, il faut deux ailes pour voler. A l'homme qui veut avancer dans la loi de Dieu, il faut pareillement deux ailes : la crainte et l'amour [4]

1. *Epistola de XXV memorialibus* : « memorialia generalia. » (VIII, 493a).
2. *Ibid.*, « memoralia specialia », n. 7, 22, 23 (VIII, 494a, 496).
3. *Ibid.*, conclusio (VIII, 497b).
4. *De decem praeceptis*, col. 2, n. 14 (V, 513a). — Cf. *Sermo I de S. Marco Ev.*, pars I (IX, 520 suiv.).

CHAPITRE II

LE DON DE PIÉTÉ

Au dire de saint Augustin, le terme latin *pietas* signifie, au sens propre, le culte ou respect que l'homme rend à Dieu. On l'emploie aussi pour désigner le respect filial et la miséricorde vis-à-vis du prochain.

De ces trois acceptions, quelle est celle qui convient à la notion de don ? Ce ne peut être la première. La piété ainsi entendue s'identifie avec la vertu de latrie. Ce n'est pas davantage la seconde : la piété filiale est une espèce de la vertu de justice. Imposée à tous sans exception, sa pratique est obligatoire alors que l'exercice des dons est facultatif. Il ne peut s'agir par conséquent, lorsqu'il est question du don de piété, que de cette disposition d'âme qui nous rend bienveillants envers le prochain.

Le don de piété d'ailleurs ne se confond pas avec la miséricorde proprement dite ou la douceur qui sont des vertus. Nous allons le voir en étudiant ce qui la caractérise [1].

Art. I. — Bienveillance envers le prochain, image de Dieu.

La piété, au sens de bienveillance envers un autre que soi, trouve en Dieu son plus noble exemplaire. Les relations des personnes divines en sont tout imprégnées. De la Trinité, cette piété se déverse sur les créatures et s'impose à elles comme une loi universelle. On la retrouve dans le règne végétal à l'état de vestige : la racine communique au tronc et aux branches les sucs qu'elle a puisés dans le sol. Dans le règne animal, elle n'est pareillement qu'à l'état de vestige, mais se discerne déjà plus aisément : la mère donne à ses petits les aliments qu'elle a transformés en lait [2]. Parmi les hommes, la piété s'exerce non seulement des parents aux enfants ou des enfants aux parents, mais encore entre tous ceux qu'unit une même origine. La ressemblance

1. *III Sent.*, d. 35, q. 6, in corp. (III, 785b, 786a).
2. *In Hex.*, col. 21, n. 6, 7, 8 (V, 432).

qu'établissent entre individus soit les relations de paternité et filiation, soit la communauté d'origine : tel est donc le fondement de la piété [1].

Ainsi comprise, la piété convient à Dieu et en raison des processions, et en raison de la création. Chacune des trois personnes aime et honore les deux autres [2]. Toutes trois aiment la créature raisonnable faite à leur ressemblance : « Dieu, dit l'Ecclésiastique, est pieux et miséricordieux. Au temps de la tribulation, il pardonne les péchés et se fait le protecteur de tous ceux qui le recherchent dans la vérité. » Sa piété envers la créature, Dieu l'a montrée en nous créant, en nous accordant la grâce et en nous prédestinant à la gloire. Il l'a révélée surtout dans la rédemption de l'homme. « C'est un grand mystère de la piété, écrit saint Paul à son disciple Timothée, celui qui a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, contemplé par les Anges, prêché parmi les nations, cru dans le monde, exalté dans la gloire [3]. »

Créés à l'image de Dieu, nous devons imiter sa piété. En Dieu, le Fils honore le Père comme son principe : nous devons de même honorer Dieu qui nous a créés semblables à lui, et nos parents à qui nous sommes redevables, après Dieu, de notre existence [4]. Dieu se penche avec amour vers sa créature misérable : nous devons de même nous incliner vers l'infortune : « Quand tu défends la justice, dit l'Ecclésiaste, sois comme un père pour les orphelins. Auprès de leur mère, remplace son mari et tu seras comme un fils du Très-Haut et il aura pitié de toi [5]. »

Cette disposition d'âme qui nous montre dans le prochain une créature raisonnable comme nous et nous fait compatir à son indigence est bonne en elle-même : c'est la vertu de miséricorde. Il est mieux toutefois de s'inspirer de motifs plus nobles que la communauté de nature, et de voir dans le prochain, l'image de Dieu. Tous enfants du Père qui est au ciel, les hommes devraient se souvenir qu'ils sont frères et respecter en autrui la marque de son origine divine : c'est à quoi les dispose le don de piété.

On voit par là qu'il ne se confond pas avec la vertu de miséricorde. La piété considère l'image de Dieu en celui qui est misérable. La miséricorde regarde la misère en celui qui est image de Dieu. La piété est de conseil, la miséricorde est d'obligation.

Le don de piété se distingue également de la douceur. Celle-ci nous prémunit contre l'irritation que provoque l'injure. Celui-là nous garde de l'endurcissement du cœur et nous rend bienveillants envers ceux qui sont marqués du sceau de la ressemblance divine. Il se traduit selon les circonstances en sentiments de compassion ou en œuvres de miséricorde tant corporelles que spirituelles [6]. Au ciel, aucune indigence n'appellera notre compassion ou nos secours : le don de piété ne disparaîtra pas pour autant. Il trouvera encore

1. *De donis*, col. 3, n. 13 (V, 471b).
2. *In Hex.*, *loc. supra cit.*
3. *De donis*, col. 3, n. 11, 13 (V, 471).
4. *Ibid.* ; — cf. *III Sent.*, d. 35, q. 6, in corp. (III, 785a).
5. *De donis*, col. 3, n. 11 (V, 471a).
6. *III Sent.*, *loc. cit.*

à s'exercer en nous inspirant des témoignages d'égard et de respect pour les membres de l'Église triomphante [1].

La grande et belle doctrine de l'exemplarisme qui pénètre et organise toute la pensée bonaventurienne (elle lui venait d'ailleurs des meilleurs représentants de la tradition), cette doctrine tient si peu de place dans la spiritualité moderne que plus d'un lecteur se demandera peut-être si le don de piété, tel qu'il vient d'être décrit, est susceptible d'être cultivé au point que son usage passe en habitude. Oui, certainement, à la condition de n'avoir pas aimé Aristote au point de renier complètement Platon. Saint Bonaventure qui écoutait volontiers l'un et l'autre de ces philosophes, tout en accordant ses préférences au second, n'eût pas compris ces hésitations. La parole du Christ : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre mes frères, c'est à moi-même que vous l'avez fait », le dispense de toute enquête sur l'objectivité des vues surnaturelles qu'il attribue au don de piété et qu'il recommande, car, chez lui, la pratique ne se sépare pas de la théorie. Voici d'ailleurs en quels termes il exhorte le confident de ses résolutions à la culture de ce don : « *Considérant que tous les hommes ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu*, aime-les tous d'une charité intérieure et prends soin de tous, mais surtout de ceux qui sont dans l'infirmité et le besoin, à la condition d'éviter la dissipation, nuisible à la vie spirituelle. Aie pour eux l'amour et les attentions qu'une mère a pour son fils unique, objet de ses prédilections. » « Tu veilleras à diriger continuellement ton esprit vers Dieu, afin que tout ton travail, tous tes exercices, tant spirituels que corporels, soient une prière et que tu t'acquittes de toutes tes occupations, surtout des plus humbles, *comme si elles se rapportaient au Christ en personne. Tu peux et dois croire qu'il en est véritablement ainsi*, puisqu'il a dit lui-même dans l'Évangile : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait [2]. »

Art. II. — Amour de l'Écriture.

Dans l'énumération prophétique des dons, la science est unie à la piété pour insinuer leur collaboration. Le don de science est le plus noble des deux ; il lui appartient d'interroger les Écritures en vue de modeler notre conduite sur celle du Christ. Le don affectif de piété l'aidera dans ses recherches en faisant aimer l'étude des Livres saints et celle du modèle qu'ils proposent à notre imitation [3]. Etudions successivement ces deux activités secondaires du don de piété.

Tous les livres du monde pourraient se répartir en quatre séries : d'abord les Livres inspirés de Dieu, ou Écritures ; puis les écrits des saints ; ensuite les recueils de Sentences et les Sommes des Maîtres ; enfin les œuvres des

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 7 (III, 751b).
2. *Epistola de XXV mem.*, n. 18 et 19 (VIII, 495).
3. *III Sent.*, d. 35, q. 6, in corp, : *Et sic patet...* (III, 786a).

savants et des philosophes. Entre ces divers ouvrages, il y a un ordre de préséance que le savant chrétien doit respecter. Puisqu'il n'est pas de plus noble science que celle de vivre saintement, il s'appliquera d'abord à l'étude de l'Écriture sainte. Elle seule enseigne la science d'obtenir le pardon des péchés. Elle seule est infaillible et nous donne la vérité sans mélange d'erreur [1].

Mais l'intelligence des Écritures est difficile : on aura recours aux livres des Saints. Leurs écrits présentent à leur tour d'assez nombreuses difficultés : les Sentences et les Sommes des Maîtres nous aideront à concilier leurs affirmations. Comme ces Maîtres citent assez souvent les philosophes, il sera utile de faire connaissance avec leur pensée [2].

La hiérarchie de ces sciences s'impose au savant chrétien. Pourquoi faut-il qu'une disposition surnaturelle permanente lui soit accordée en vue de lui faire apprécier et aimer les livres qui renferment la plus noble d'entre elles ? D'abord, parce que, selon la remarque de Sénèque, il en est beaucoup qui exercent leur corps, bien peu qui cultivent leur esprit [3]. Ensuite et surtout parce que le style des Livres saints et leur présentation sont loin d'être engageants. Au premier abord, on est rebuté par la simplicité de leur langage, et surtout par leur apparent désordre. On croirait avancer dans une forêt vierge. L'on est tenté de fermer ces livres ennuyeux et de passer aux ouvrages des saints Docteurs et des Pères de l'Eglise : leur style est plus coulant, plus châtié ! Mais il y a grand danger que l'on ne s'arrête pas là. On se sert d'abord des Sommes et des écrits des philosophes pour expliquer les Pères, puis on finit par les lire pour eux-mêmes, perdant ainsi le goût des Saints Livres. C'est ce qui arriva à saint Jérôme. Si longtemps il avait lu et relu Cicéron qu'il ne trouvait plus aucune saveur aux textes des prophètes. Traduit, en songe, devant le tribunal du Christ, il lui fut demandé s'il était chrétien. « Je le suis ! » répondit Jérôme. « Tu mens, repartit le Juge irrité, tu es cicéronien et non chrétien. » Et il donna l'ordre de flageller Jérôme qui, à partir de ce jour, se remit à l'étude des saintes Lettres [4].

Comme tous les commençants, saint Jérôme s'était découragé devant les difficultés du début. Sous une écorce un peu rude, l'Ecriture cache un fruit savoureux. Pour le goûter, il faut souvent dépasser le sens littéral du texte. Les passages qui n'intéressent directement ni la foi ni les mœurs — et ils sont très nombreux — ne sont pas des moins riches de doctrine, mais encore faut-il savoir les allégoriser ! Il en est de cet art de l'allégorie comme de l'art de la lecture. Les enfants apprennent d'abord les lettres de l'alphabet, puis la formation des syllabes et enfin le sens des mots. De même, le futur

1. *In Hex.*, col. 19, n. 6, 7 (V, 721) ; — *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 4 ad 3 (III, 482b).
2. *In Hex.*, col. 19, n. 10 (V, 421b).
3. *Seneca*, epistola 80 (alias 81) ; — cf. *in Hex.*, col. 19, n. 5 (V, 421a) ; *De donis*, col. 3, n. 1 (V, 468a).
4. *In Hex.*, col. 19, n. 10, 11, 12 (V, 422a) ; — *Brev.*, Prol., 5 §, *circa finem* (V, 208b). — Le songe de saint Jérôme est raconté avec plus de détails : *Sermo VI* de Dom. XXII post Pent. (IX, 447a).

commentateur de l'Écriture s'assurera, par des lectures réitérées, une connaissance précise de tous les livres saints. Il cherchera ensuite à retenir le symbolisme de chacun des êtres de la création et le sens mystique des principaux faits et gestes du peuple hébreu. Il ne pourra se flatter de connaître l'Écriture que si sa connaissance du texte lui permet de rapprocher de mémoire les passages se rapportant à un même sujet et si sa science du symbolisme lui rend aisée leur interprétation mystique.

Cette formation demande de longs efforts. Beaucoup s'impatientent et se dépitent de ne pas comprendre dès l'abord, tel ce Juif qui, lisant le beau chapitre LVIII d'Isaïe où sont décrites par avance les souffrances du Messie, jeta, furieux, le livre par terre et conjura Dieu de confondre le Prophète parce que, à son avis, ce qu'il disait n'avait pas de sens [1].

C'est en nous prémunissant contre le découragement que le don de piété collabore avec le don de science. Le premier soutient notre volonté, le second éclaire notre intelligence [2].

Quel amour saint Bonaventure porta aux saintes Écritures, avec quelle persévérance il les étudia, ceux-là le savent qui ont lu l'un ou l'autre de ses sermons ou de ses commentaires. Les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament apparaissent sous sa plume comme appelés par une baguette magique, souvent accompagnés de leurs références, et si nombreux que l'on se croirait parfois en présence de l'un de ces « carquois » ou florilèges où les jeunes orateurs avaient coutume de réunir des armes en vue de leur prédication. Cette connaissance surprenante des saintes Lettres, il la devait à la grâce sans doute et à une excellente mémoire, mais aussi à de longues années de labeur. On a dit de Bossuet qu'il avait un style biblique : on pourrait en dire autant de saint Bonaventure. Dans la seule lettre *De XXV memorialibus*, on ne compte pas moins de 18 citations et 32 réminiscences scripturaires, en tout cinquante recours au texte sacré.

Art. III. — Amour du Christ, livre de vie.

Il est un autre livre que nous fait aimer le don affectif de piété, livre infiniment supérieur à celui de l'Ecriture : son origine est éternelle ; son essence incorruptible ; sa connaissance, principe de vie ; son écriture indélébile ; sa vue désirable ; sa doctrine facile à comprendre ; sa science agréable ; sa profondeur insondable ; ses paroles sont inénarrables et se résument néanmoins en un seul mot, en une seule parole, celle que Dieu prononce de toute éternité, le Verbe de Dieu fait homme.

Dans le Christ Jésus, comme en un livre de vie, Dieu le Père a caché tous les trésors de la sagesse et de la science. Le Fils unique de Dieu, en tant que Verbe Incréé, est la Sagesse du Père et le livre où il a puisé les raisons exem-

1. *Brev.*, prol., § 5 (V, 207 et suiv.) ; — *in Hex.*, col. 19, n. 7, 8, 9 (421b).
2. *In Hex.*, *ibid.*, n. 5 (V, 421a) ; — *III Sent.*, d. 35, q 6, in corp. (III, 786a).

plaires des choses. En tant que Verbe inspiré, il illumine les esprits angéliques et les intelligences des bienheureux. En tant que Verbe incarné, il éclaire les hommes. C'est donc dans son adorable humanité que les chrétiens étudieront le Verbe de Dieu [1]. La contemplation de la divinité relève du don de sagesse, celle de l'humanité du don de science. Le don de piété collaborera avec ce dernier en nous faisant aimer la méditation de la vie du Christ, l'étude de sa vie, mais principalement celle de sa vie souffrante [2].

En vrai disciple du Stigmatisé de l'Alverne, saint Bonaventure recommande avant tout l'amour de Jésus Crucifié. « La pensée de saint François s'est manifestée au jour dans sa chair même, lorsqu'il redescendit de l'Alverne, vivante image du Crucifié. Cette voie qui conduit à Dieu par l'extase et qui cherche l'extase dans la méditation du Christ, c'est celle même qu'a voulu suivre saint Bonaventure... Ce n'est pas un simple hasard que, le sommet spirituel atteint par saint François ayant été l'extase du mont Alverne, le sommet doctrinal de l'œuvre de saint Bonaventure soit l'*Itinéraire de l'âme à Dieu* : né d'une méditation prolongée sur l'Alverne, au lieu même où saint François avait reçu les stigmates de la Passion, divisé en six degrés mystiques, parce que le Séraphin brûlant d'amour lui était apparu avec six ailes, cet opuscule conduit l'âme à l'extase par la méditation de la croix, parce que le Séraphin portait deux de ses ailes étendues en forme de crucifix [3]. »

A cette même méditation de la croix nous devons les œuvres les plus poétiques de notre saint, le *Lignum vitae*, la *Vitis mystica*, longue exhortation à se souvenir de la croix [4]. Comme son Séraphique Père, saint Bonaventure composa pour la dévotion privée un petit *Office de la Passion*. La simplicité voulue de la forme ajoute encore au charme et à l'onction des hymnes et des oraisons. De l'hymne des Matines, nous extrayons ces trois strophes :

1. *Lignum vitae*, n. 46 (VIII, 84b, 85a).

2. *In Hex.*, col. 8, n. 5, 6 (V, 370a) ; — *III Sent.*, d. 35, q. 6, in corp. (III, 786a). — Nous nous écartons ici du texte donné par l'édition de Quaracchi : « Et quoniam... habet dirigi per donum scientiae, quod quidem fundatur super principia fidei et dirigit in conversatione secundum exemplar Christi ; hinc est quod actus pietatis etsi principaliter consistat erga proximum, nihilominus consistit respectu sacrae Scripturae ut eam cum benevolentia audiat, *et etiam respectu passionis Christi, ut eam cum benevolentia ad memoriam* reducat. » Au lieu de cette dernière proposition, de très nombreux manuscrits « plurimi », donnent : « *et etiam respectu Christi, ut eum...* ». La note des éditeurs semble insinuer que quelques-uns au moins ont : « *et etiam respectu humanitatis Christi, ut eam...* » Nous préférerions cette dernière leçon si les mss lui sont favorables. La seconde, pour être moins précise, donne du moins un sens conforme à la doctrine de saint Bonaventure. Le don de piété nous fait aimer ce que le don de science nous fait connaître, à savoir l'humanité du Christ, comme modèle de perfection (*III Sent.*, d. 35, q. 2 (III, 776b). Sans doute, saint Bonaventure insiste sur le souvenir de la Passion, mais il nous semble que c'est aller contre la logique de sa théorie des dons que de restreindre au Christ souffrant les affections du don de piété, puisque les investigations du don de science portent sur toute l'humanité du Christ : « Usus doni pietatis attenditur in his tribus (bienveillance envers le prochain, Écriture sainte, humanité du Christ) in exsequendo, *secundum quod* et usus doni scientiae quod est ejus directivum in cognoscendo. » (*Ibid.*).

3. É. Gilson. *Saint François et la pensée médiévale*, conférence tenue à la Sorbonne, publiée dans *L'influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paris, 1926 (p. 89).

4. Ces deux opuscules et le suivant se trouvent au t. VIII de l'édition de Quaracchi, et dans les *Decem opuscula*.

. . . . . .

Portemus in memoria
Dolores et opprobria,
Christi coronam spineam,
Crucem, clavos et lanceam,

Et plagas sacratissimas
Omni laude dignissimas,
Acetum, fel, arundinem,
Mortis amaritudinem,

Haec omnia nos satient
Et dulciter inebrient
Nos repleant virtutibus
Et gloriosis fructibus [1],

Tous les livres du Docteur Séraphique répètent ces pressantes recommandations. Aux novices, il demande de toujours penser à la Passion afin de ne savoir, comme l'Apôtre, rien autre chose que Jésus et Jésus crucifié [2]. L'abbesse du monastère de Longchamp a sollicité une lettre d'édification. Il répond à cette demande par un petit traité sur la perfection chrétienne, réservant un chapitre sur huit au souvenir de la Passion [3]. Une âme manque-t-elle de courage au service de Dieu, désire-t-elle correspondre plus pleinement à la grâce ? Elle devra méditer sur les bienfaits de Dieu, sur sa puissance, sa sagesse, la rigueur de ses jugements, mais par-dessus tout, elle entretiendra « un vif et continuel souvenir de la très sainte Passion [4] ». Est-elle assaillie par le démon ? Elle songera que le péché la priverait de la gloire inappréciable des bienheureux et lui mériterait les épouvantables tortures de l'enfer. La tentation persiste-t-elle ? Elle pensera à la très cruelle Passion du Sauveur, car, au témoignage de l'Ecriture, penser à elle c'est une prudence consommée et celui qu'elle tiendra en éveil sera vite hors de danger [5].

Le Séraphique Docteur avait personnellement éprouvé l'efficacité de cette méditation. Voici ce qu'il rapporte dans un sermon écrit de sa main : « Un jour, le démon me saisit à la gorge pour m'étrangler. Il me serrait si fort que, ne pouvant appeler mes frères à mon secours, je pensais rendre le dernier soupir. Le souvenir de la Passion s'étant présenté à mon esprit, je commençai à gémir sur les souffrances de mon Sauveur. A défaut de paroles, des élans enflammés s'échappent de mon cœur, et voilà que, par la vertu de la Passion de Notre-Seigneur, je suis immédiatement arraché à cette mort

1. *Officium de Passione Domini* (VIII, 153).
2. *Regula novitiorum*, cap. VII, n. 1, 2 (VIII, 483).
3. *De perfectione vitae ad Sorores*, cap. VI : « De passionis Christi memoria » (VIII, 120 suiv.).
4. *Epistola de XXV memorialibus*, n. 22 (VIII, 496b) ; — cf. « De regimine vitae », n. 10 (VIII, 130b) : « Ad quae omnia prosequenda super omnia credo valere memoriam Crucifixi ut dilectus tuus tanquam fasciculus myrrhae inter mentis tuae ubera commoretur. »
5. *Regula novitiorum*, cap. XI : « De tentationibus et qualiter resistendum sit eis. » (VIII, 486).

horrible. Je l'atteste, moi, Bonaventure, serviteur de la croix, qui ai rédigé cette série de sermons à la gloire du Christ et de sa sainte Croix [1].

Ego, servus crucis : cette humble appellation demeure l'un des titres de gloire du Docteur Séraphique. Il est « le Docteur de la Passion ; le vêtement de sa pensée a été trempé, rougi dans le sang du Rédempteur ; sur chaque mot de ses écrits perle une goutte de ce liquide précieux qui a purifié et sauvé le monde [2]. »

Ses pieux ouvrages ont grandement contribué à répandre la dévotion si authentiquement franciscaine à l'humanité souffrante du Rédempteur. Par ses prédications enflammées, par ses larmes, « par ses sacrés stigmates surtout, François d'Assise avait réchauffé un monde qui allait se refroidissant » [3] et lui avait réappris à pleurer sur l'enfant de Bethléem et sur le Crucifié du Calvaire. M. Emile Mâle, ayant constaté dans les œuvres sculptées des XIV^e^ et XV^e^ siècles l'apparition d'une nouvelle forme de piété, d'un renouveau de sensibilité, a montré comment ce renouveau était dû au mouvement franciscain. « Je crois, écrivait-il, que si l'on veut remonter à la source d'où tant de piété a coulé sur le monde, il faut aller tout droit à Assise [4]. » Il appartenait à M. Gilson, maître incontesté ès sciences bonaventuriennes, de confirmer l'hypothèse de M. É. Mâle et de compléter ses découvertes en mettant en évidence la part qui revient aux opuscules de saint Bonaventure dans la diffusion de cette piété affective [5].

Si le Docteur Séraphique n'est pas l'auteur des *Meditationes vitae Christi* qui lui furent si longtemps attribuées, il appartient incontestablement par le cœur et la pensée au milieu franciscain où furent composées les si dévotes méditations. Par la place qu'elle fait au souvenir des actions humaines et des souffrances du Christ, sa doctrine spirituelle s'oppose nettement à celle des faux mystiques qui voudraient interdire aux âmes avancées la contemplation de l'humanité sainte du Sauveur.

1. *Sermo II de Donis, XIII post Pent.*, p. I (IX, 404a).
2. P. Évangéliste de Saint-Béat, *Etudes franciscaines*, t. IV, p. III (1900), cité par P. E. Longpré, *art. cité*, p. 36.
3. Cf. l'oraison de la Fête des Stigmates (17 sept.) : « Domine Jesu Christe qui *frigescente mundo*, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne beatissimi Patris nostri Francisci *passionnis tuae sacra Stigmata renovasti* : concede... »
4. É. Mâle, *Art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e édition (Paris, 1922), p. 87.
5. É. Gilson, *Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion*, dans *Revue d'Histoire franciscaine*, oct. 1924, p. 405-424.

CHAPITRE III

DON DE SCIENCE

Pour établir la notion du don de piété, saint Bonaventure a exposé les diverses acceptions de ce terme, puis éliminé celles qui étaient incompatibles avec la notion de don. La même méthode va lui permettre de définir le don de science, avec cette différence néanmoins que, se trouvant dès l'abord en présence de deux sens compatibles avec la définition du don, il aura à déterminer lequel des deux représente l'activité principale de cet habitus.

Nous insistons sur la méthode suivie par notre Docteur pour l'établissement des définitions. La valeur de la méthode permet seule, dans le cas présent, d'apprécier l'exactitude des diverses monographies et la cohésion de chaque système. On sait en effet que la variété infinie des textes scripturaires et patristiques où se trouvent enchâssés les termes de science, de sagesse, de piété, etc... autorise toutes sortes d'interprétations. Mais voyons comment notre Docteur établit que la fonction principale du don de science consiste à diriger notre activité selon les exigences de la foi et conformément aux exemples du Christ.

Art. I. — La science des saints, ou science de la sainteté.

On distingue quatre sortes de sciences. La première toute spéculative repose sur les principes rationnels ou, comme dit encore saint Bonaventure, sur les raisons créées. Cette science peut s'acquérir par l'observation et la réflexion, sans le secours de la grâce surnaturelle : telles sont les sciences dites naturelles, la philosophie... Même très développées, elles demeurent radicalement imparfaites. S'en glorifier, croire qu'on est meilleur parce qu'on les possède, dénote une insupportable vanité, voisine de l'inconscience. Tenter, en s'aidant de leurs lumières, de pénétrer les secrets de la divinité est non moins insensé : autant vaudrait allumer une bougie pour mieux observer le soleil. Essentiellement, cette science n'est qu'un moyen pour arriver à une science plus haute, la science théologique [1].

1. *III Sent.* d. 35, q. 2, in corp. (III, 776) ; — *De donis*, col. 4, n. 6-13 (V, 474 et suiv.) ;

Celle-ci, comme la précédente, est purement spéculative, mais elle suppose dans son acquisition, sa conservation et son accroissement, une certaine influence de la volonté qui fait acquiescer l'intelligence aux vérités révélées : elle requiert donc et la foi, au moins informe, et l'effort personnel. C'est la science de l'Écriture ou science théologique. La connaissance des principales vérités de la foi suffit au salut : si appréciable que soit une possession plus complète des Livres saints, leur étude relève donc de la voie des conseils. Elle est facultative. A ce titre, la science théologique est attribuable à un don du Saint-Esprit [1].

Une troisième science a, comme telle, son siège dans l'intelligence ; mais, à l'encontre des deux précédentes, elle est immédiatement ordonnée à l'action : c'est la prudence. Fondée sur les principes du droit naturel, cette vertu cardinale nous porte à poser des actes honnêtes, moralement bons [2].

Une quatrième science enfin tient des deux précédentes. Elle suppose, comme la science théologique, une influence de la volonté sollicitée par la grâce qui nous fait adhérer aux vérités de la foi. Elle est d'ordre pratique comme la vertu de prudence, puisqu'elle tend à régler notre vie morale. Elle se distingue de cette vertu en ce qu'elle fait appel non seulement aux principes de droit naturel, mais encore aux données de la Révélation et aux prescriptions de droit divin. En outre, tandis que la prudence ne nous habilite qu'à des actions moralement bonnes, cette science, surnaturelle dans son principe, nous ordonne à des actions saintes et tend par conséquent à nous modeler sur le Sauveur, exemplaire de toute sainteté. Par là cette science est supérieure à la vertu de prudence et se range parmi les dons du Saint-Esprit [3].

C'est d'elle qu'il est dit dans l'Écriture : « Le Seigneur a conduit le juste par des voies droites et lui a montré le royaume de Dieu. Il a béni ses travaux, et lui a donné la *Science des saints*. » Ce titre lui convient pour trois motifs. D'abord parce qu'elle est accordée par l'Esprit-Saint. Ensuite, parce qu'elle est incompatible avec le mal, avec la curiosité, la recherche du plaisir. Enfin, parce qu'elle est tout entière ordonnée à la sanctification. Tout est saint en elle, son origine, son activité, son terme [4].

Cette science à tendance pratique l'emporte-t-elle sur la science purement spéculative de l'Écriture ou science théologique ? La question se pose, puisque toutes deux relèvent du don de science et que nous ne pouvons définir l'activité principale de ce don sans déterminer leur ordre de préséance. Conformément à ses principes sur la primauté de la volonté et de la charité, saint Bonaventure estime que la science la plus noble est celle qui se tourne à aimer. Comme de la foi, on peut dire de la science que, sans les œuvres, elle est morte.

cf. n. 12 : « Philosophica scientia via est ad alias scientias (science théologique et don de science) ; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras. »

1. *III Sent.*, *loc. cit.* ; — cf. *De donis*, col. 4, n. 13-19 (V, 476 et suiv.). Sur l'identification de science théologique et science de l'Écriture, cf. de Carvalho, *op. cit.*, p. 184.

2. *III Sent.*, *loc. cit.* ; — cf. *De donis*, col. 4, n. 4 (V. 474a.)

3. *III Sent.*, *loc. cit.*, in corp. et ad 3 (III, 776b, 777a).

4. *De donis*, col. 4, n. 19 et suiv. (V, 477a suiv.).

Isaïe affirmait à sa manière le caractère pratique du don de science lorsqu'il l'unissait à la piété dans son énumération des esprits du Seigneur et insinuait par là sa collaboration avec ce don affectif [1].

Au-dessus de tous ces arguments de raison, plane l'autorité de saint Augustin et de l'Écriture. Il est dit au livre de Job : « *La sagesse est la piété* — ou comme on lit dans le texte grec : *le culte de Dieu*, c'est-à-dire, explique saint Augustin, sa connaissance et son amour. *La science au contraire consiste à s'abstenir du mal.* » S'abstenir du mal, continue l'évêque d'Hippone, commentant l'Ancien Testament par le Nouveau, c'est *vivre* avec prudence *au milieu d'un monde pervers* [2].

Ce rapprochement du livre de Job et de l'épître aux Philippiens a fait fortune. Il confirme l'orientation pratique du don de science et par là il permet de justifier la correspondance de ce don avec la vertu de prudence et la béatitude de ceux qui pleurent.

Le don de science facilite l'exercice de la vertu de prudence : il l'aide à ordonner notre vie, en lui apportant le secours des lumières surnaturelles. Ce même don nous dispose à la béatitude des larmes en nous montrant les dangers parmi lesquels nous vivons, les âmes qui se perdent et nos propres manquements à la grâce. Coïncidence remarquable : l'Écriture affirme en termes formels cette connexion de la science et des pleurs : « La douleur s'accroît avec le savoir. *Qui addit scientiam addit dolorem* [3]. »

Au ciel, le don de science sera conservé. Il ne nous apprendra plus à vivre parmi les méchants, définitivement exclus de la société des bons, mais nous enseignera la manière de nous comporter avec les élus et entretiendra au sein de la Jérusalem céleste une paix perpétuelle [4].

Maintes fois au cours de son existence, saint Bonaventure eut l'occasion d'apprécier l'utilité du don qui nous permet de vivre en paix au milieu d'un monde pervers. Que l'on se souvienne de ses difficultés avec les spirituels, les Guillaume de Saint-Amour, les Gérard d'Abbeville et autres ennemis des Ordres mendiants. Si, malgré ces démêlés, il demeura l'homme doux et modeste que louent ses biographes et la liturgie franciscaine [5], ce fut sans nul doute pour avoir cultivé en lui le don de science et mis en pratique les sages

1. *III Sent.*, ibid., f. 2, 3, 4 (III, 775).

2. *Ibid.*, f. 1 (III, 775a) ; — in corp. *ad calcem* (III, 776b) ; — *Brev.*, p. 5, c. 5 : « Secundo... » (V, 257b). — Les textes scripturaires allégués par saint Augustin sont Job, 28, 28 (la Vulgate diffère quelque peu de la traduction utilisée par saint Augustin) et Phil., 11, 15. — Le texte de saint Augustin, tiré de ses *Enarrat. in Ps.*, 135, n. 8, est donné par P. Lombard, *III Sent.*, d. 35, c. 1.

3. *Brev.*, *ibid.* : *Tertio...* (V, 237b) ; cap. 6 ; *Tertio...* (V, 259b) ; — *De donis*, col. 2, n. 3 (V, 463a) ; col. 4, n. 22 (V, 478a). — Le texte cité est Eccl., 1, 18 (La Vulgate donne, au lieu de *dolorem, et laborem*).

4. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 6 (III, 751a).

5. Cf. *Breviarium Romano-Seraphicum*, in I. Vesperis, Hymnus : *En dies lucet...*

Eloquens, mitis, facilis, modestus
Moribus castus, facie decorus
Omnibus carus, sibi corda nexu
Vinxit amoris.

résolutions qu'il communique à son confident, le destinataire de la lettre *De XXV memorialibus*.

« Demeure indifférent à tout ce qui est indifférent à ton utilité spirituelle. En aucune façon ne te soucie ni ne t'embarrasse d'une affaire, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, dès lors qu'elle ne peut être profitable à ton âme. Ne permets pas non plus que d'autres te mêlent à ces sortes d'affaires. Il y a là un secret merveilleux ignoré de ceux qui n'en ont pas fait l'expérience.... Conforme à la volonté divine toutes tes affections et tes volontés. Qu'en ce monde tout contribue à ton édification et que rien ne te scandalise grâce à la pureté et à l'innocence que tu as reçues de la bonté divine. Ne te troubles pas outre mesure des manquements des autres. A une faute ce serait ajouter une autre faute. Tu souillerais ton âme par leurs péchés et rêvant de les arracher à l'abîme, tu t'y enfoncerais toi-même plus profondément. Si tu ne peux te rendre utile sans dommage pour ton âme, cache au moins la faute de ton frère charitablement, abandonnant le tout à cette Sagesse souveraine qui sait tirer le bien même des plus grands maux. De cette façon, dans le bien comme dans le mal, tu pourras trouver un profit spirituel [1]. »

Art. II. — Connaissance rationnelle de l'Ecriture ou science théologique.

L'activité principale du don de science suppose la connaissance des vérités révélées, ou science théologique. C'est à ce même don que nous sommes redevables de leur acquisition [2]. Le don de piété nous a fait aimer l'Écriture sainte, l'une des sources de la Révélation. Il a fortifié notre volonté pour que nous ne nous rebutions pas devant l'obscurité et le désordre apparents des Livres saints. Maintenant que nous en connaissons la « lettre », le sens premier, il appartient au don de science de nous en faire comprendre les sens cachés.

Il y a en effet sous les paroles sacrées les plus simples d'apparence : récits historiques, exhortations morales, allégories, etc., des mystères tels que nul ne peut les découvrir et les expliquer, quelle que soit d'ailleurs sa perspicacité, si son intelligence n'y est disposée par un habitus surnaturel. L'interprétation mystique de l'Écriture suppose donc et une certaine culture philosophique et l'esprit ou don de science. Isaïe l'avait annoncé : « Toutes les visions deviendront pour vous comme les paroles d'un livre scellé. On le présente à un homme qui sait lire, en disant : « Lis cela » et il dit : « Je ne puis, *car ce livre est scellé.* » On le présente à un homme qui ne sait pas lire en disant : « Lis cela » et il dit : « *Je ne sais pas lire.* » Ainsi, conclut saint Bonaventure, nul ne peut entrer dans le sanctuaire des Écritures s'il lui manque soit la science philosophique qui permet de lire la « lettre », soit le don surnaturel de science, qui en révèle les secrets [3].

1. *Epistola de XXV memorialibus*, n. 9, 16 (VIII, 494a; 495a).
2. Cf. *supra*, art. I ; — *III Sent.*, d. 35, q. 2 (III, 776b).
3. *De donis*, col. 4, n. 13, 14 (V, 476).

Un certain développement naturel de l'esprit est requis pour la culture du don de science, puisque son but est de nous faire connaître *sous des raisons créées*, et que ces raisons créées s'acquièrent normalement par l'exercice de nos facultés d'abstraction et de réflexion. Par là ce don se distingue formellement des dons d'intelligence et de sagesse. Tous deux en effet nous disposent à voir et à juger *par les raisons éternelles*, le premier, pour nous conduire à la connaissance de la vérité, le second pour nous faire goûter la suavité de Dieu [1].

Pour bien comprendre cette doctrine, capitale dans l'étude des dons cognitifs, il faut avoir présentes à l'esprit la théorie, ou mieux, comme le remarque M. Gilson, les théories bonaventuriennes de la connaissance. Elles sont « ajustées les unes aux autres et coordonnées », mais leurs « origines différentes demeurent malgré tout reconnaissables. Selon l'exemple donné par les philosophes victorins, saint Bonaventure diversifie nos moyens de connaître selon la nature des objets auxquels ils s'appliquent. Pour la connaissance des choses corporelles, nous disposons de nos sens, et il est en outre manifeste que nous ne saurions les connaître sans eux. L'activité de l'intellect agent se borne à abstraire l'intelligible du sensible qui s'y trouve contenu »... « Les sens sont nécessaires à l'intellect pour connaître tout ce qui lui est étranger, c'est-à-dire pour connaître tout ce qui n'est pas lui-même et Dieu. Lui sont étrangers tous les produits des arts mécaniques et tous les objets naturels ; la connaissance des premiers lui est étrangère comme extérieure, la connaissance des autres lui est étrangère comme inférieure, et pour l'une aussi bien que pour l'autre l'intervention des sens est nécessaire. Mais il en va tout autrement lorsque nous nous tournons vers l'âme, toujours présente à elle-même, et vers Dieu qui lui est plus présent encore. Ce n'est plus Aristote qui doit cette fois l'emporter, c'est Platon. A partir du moment où nous dépassons les objets sensibles pour nous élever aux vérités intelligibles, nous faisons appel à une lumière intérieure qui s'exprime dans les principes des sciences et de la vérité naturelle innés à l'homme. L'âme elle-même, les principes de la philosophie qu'elle contient et la lumière divine qui nous les fait connaître relèvent d'un ordre de connaissance supérieure où la sensibilité n'a plus de part. Saint Bonaventure ne commet ici aucune confusion entre deux philosophies dont il ignorerait l'opposition fondamentale : il tente au contraire, en connaissance de cause, la synthèse d'Aristote et de Platon. Disons mieux, il croit renouveler la tradition d'une synthèse qu'aurait déjà réalisée le génie de saint Augustin. Aristote a su parler la langue de la science et il a bien vu contre Platon que toute connaissance ne se fait pas dans le monde des idées ; Platon a parlé la langue de la sagesse en affirmant les raisons éternelles et les idées ; Augustin, éclairé par le Saint-Esprit, a su parler l'une et l'autre langue : *uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum datus est Augustino.*

1. *III Sent.*, d. 35, q. 2, ad 1. (III, 778b).

« Il serait peut-être imprudent de vouloir fixer cette doctrine complexe de la connaissance dans une seule formule. On ne s'éloignerait cependant pas de la vérité en disant que saint Bonaventure explique toute notre connaissance de l'intelligible par l'action et la présence en nous d'un rayon affaibli de la lumière divine. Rayon affaibli, disons-nous, parce que saint Bonaventure déclare toujours que nous n'atteignons pas les raisons éternelles ou idées telles qu'elles sont en Dieu, mais comme leur reflet et confusément ; nous n'en voyons que ce que peut en voir une créature, *cum propria ratione creata*. Mais il est certain, d'autre part, que les idées divines ou raisons éternelles sont bien la source de nos connaissances. Ce n'est pas simplement *par* les raisons éternelles, c'est *dans* les raisons éternelles que nous voyons la vérité...

« Pourquoi ce double aspect de la connaissance humaine ? C'est que l'homme se trouve placé dans une situation intermédiaire, infiniment plus près sans doute des choses que de Dieu, mais entre Dieu et les choses cependant. On peut considérer la vérité selon qu'elle est en Dieu, dans notre âme, ou dans la matière, et si nous la considérons dans notre âme, nous verrons qu'elle a rapport à la vérité en Dieu comme à la vérité dans la matière. Milieu situé entre les deux extrêmes, l'âme se tourne par sa partie supérieure vers Dieu, et par sa partie inférieure elle se tourne vers les choses. De ce qui est au-dessous d'elle, elle reçoit une certitude relative, de ce qui est au-dessus, elle reçoit une certitude absolue : *ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter*. C'est oublier l'un des deux aspects de la nature humaine que de sacrifier soit Aristote, soit Platon [1]. »

Le don de science habilite l'intelligence à l'exercice du premier de ces modes de connaissance. Les dons d'intelligence et de sagesse la rendent apte à se servir du second, l'un en vue de la connaissance de la vérité, l'autre en vue de la dégustation de la suavité divine.

Ces divers dons diffèrent par leurs objets formels. Bien plus, leurs objets matériels ne coïncident pas pleinement. Le don de science qui étudie et juge sous des raisons créées ne s'élève pas au-dessus des créatures, mais les embrasse toutes dans son activité : il s'applique aussi bien aux images de Dieu, les natures spirituelles, qu'à ses vestiges, les êtres sensibles et corporels. Le don d'intelligence, s'il considère des créatures, ne peut le faire qu'en recourant aux raisons éternelles. Aussi s'arrête-t-il aux êtres spirituels en qui se reflètent davantage les idées divines, exemplaires des choses.

Le don de sagesse fait goûter comme le don d'intelligence fait connaître. Si l'amour va plus loin que la raison, si l'union suppose plus de proximité que la connaissance, on conçoit que le don de sagesse puisse se passer du secours des créatures dont le don d'intelligence a besoin et qu'il ne s'applique qu'aux choses éternelles [2].

1. E. Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, p. 151-154.
2. *III Sent.*, *ibid.* et ad 2, ad 5 (III, 778a 779). — Nous aurons prochainement à préci-

Bien qu'elle ne soit qu'une manifestation secondaire du don de science le plus modeste des habitus cognitifs, la science théologique possède, aux yeux de saint Bonaventure, une grande importance. Dans ses conférences *De Donis* et *in Hexaëmeron*, il se plaint souvent de l'ignorance des clercs et de leur négligence à s'instruire [1]. Cette paresse intellectuelle fait courir les plus grands dangers à l'Eglise du Christ. Sa stabilité est assurée par la science des Écritures. Cette base est-elle ébranlée sous les coups de l'hérésie, tout l'édifice spirituel qu'elle supporte en ressent la secousse. Il est donc du devoir des prêtres et des évêques, les dépositaires-nés de la science sacrée — car, selon Malachie, « les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement », — il est de leur devoir d'étudier s'ils ne veulent encourir la peine dont Dieu les menace par son prophète Osée : « Parce que tu as rejeté la science, je te rejetterai et tu ne me serviras plus dans le sacerdoce [2]. »

Fort de ces paroles inspirées, et aussi de l'approbation pontificale, notre saint Docteur se fit l'apologiste et le protecteur des études dans l'ordre franciscain dont il était le ministre général. La prédication est imposée aux Frères Mineurs par leur Règle ; ils ne peuvent s'en acquitter utilement s'ils ne s'y préparent. Ainsi raisonnait très justement le Docteur Séraphique [3].

Dans son zèle pour l'étude de l'Ecriture, il va plus loin encore et la recommande indistinctement à tous ceux qui tendent à la vie parfaite. Elle est non seulement nécessaire pour la prédication et l'enseignement, mais encore utile pour la sanctification personnelle. Le serviteur du Christ doit savoir se conduire, distinguer entre la vertu et le vice, avoir de Dieu et des récompenses futures une connaissance plus parfaite, organiser sa vie d'une manière prudente et fructueuse, toutes choses que lui enseignera l'Écriture : elle nous a été donnée d'abord pour cela. Voilà pourquoi l'Apôtre conseille à Timothée l'étude de l'Écriture et pourquoi aussi on nous présente si souvent comme modèle l'exemple des saints qui la lisaient et la relisaient avec ardeur [4].

Devenu lui-même hagiographe, il racontera comment son bienheureux

ser ces distinctions. Il fallait dès maintenant les laisser entrevoir pour situer le don de science.

1. Dans la quatrième conférence *De donis*, saint Bonaventure raconte à ses auditeurs l'historiette suivante : Le roi d'Angleterre demandait un jour à un évêque ce que signifiaient les deux extrémités supérieures de sa mitre. Celui-ci répondit très justement : « Elles symbolisent les deux Testaments que tout évêque doit connaître. » — « Que représentent les deux rubans qui pendent derrière la mitre et retombent sur vos épaules ? » reprit le roi intéressé. « Ils signifient que nous avons rejeté bien loin derrière nous l'étude des deux Testaments et que nous les ignorons l'un et l'autre. » *De donis*, col, 4, n. 17 (V, 477a).

2. *Ibid.*, n. 18 (V, 477) ; — *Sermo I de Dom. III in Quadrag.* Prothema (IX, 222a). — Les textes scripturaires sont Mal., II, 7 et Osée, IV, 6.

3. *Expos. super Reg. Fr. Minorum*, cap. IX, VI, n 6 (VIII, 430b) ; *Epistola de tribus quaestionibus*, n. 6 (VIII, 432b). — Cf. sur ce sujet, le P. de Carvalho, *op. cit.*, 1re partie, ch. II, art. 2 (p. 47-72) : L'attitude de saint Bonaventure.

4. *Ibid.* et *Det. quaestionum*, 9. 3 : « Cur Fratres intendant studio litterarum » (VIII, 339b). — I Tim., IV, 4, 13. — Cf. *Apol. Pauperum*, c. 5, n. 4 (VIII, 258b). — Sur le caractère pratique de l'Écriture, cf. *Brev.*, Prol., particulièrement le paragraphe 5 (V, 206b) : « Quia... haec doctrina est ut boni fiamus et salvemur... ».

Père lisait avec respect les paroles de Dieu et comment il les méditait avec amour : « Il lisait parfois dans les livres sacrés et ce que son esprit avait saisi restait gravé dans sa mémoire ; la parole qui avait retenu son attention il la ruminait continuellement avec dévotion. Un jour, les Frères lui demandèrent s'il permettait que les gens instruits s'appliquassent à l'étude de l'Écriture sainte. Il répondit : « Je le permets, pourvu qu'à l'exemple du Christ dont il est dit qu'il priait plus qu'il ne lisait, ils étudient, non seulement pour savoir bien parler, mais pour mettre en pratique ce qu'ils auront appris et, ce faisant, montrer aux autres l'exemple à suivre [1]. »

Pour avoir défini, défendu et magnifiquement réalisé cet idéal du savant chrétien, notre saint a été honoré, comme saint François, du titre de Séraphique. « Nul titre doctoral, déclare M. É. Gilson, ne pouvait définir plus plénièrement saint Bonaventure, que celui de Docteur Séraphique ; marquant tout ensemble la nécessité de la science et sa subordination aux ravissements mystiques, il rappelle avec une égale force ce que sa doctrine doit à l'enseignement de saint François et ce dont elle l'enrichit ; l'histoire la plus exigeante ne fera jamais mieux sur ce point que de commenter et confirmer ce qu'a déjà fixé l'expérience de la tradition [2]. »

Art. III. — Connaissance du Christ, modèle de perfection.

Le don de science se distingue de la vertu de prudence par l'idéal qu'il nous propose. S'élevant au-dessus de l'accomplissement de la loi naturelle, il tend à nous rendre saints en conformant notre conduite à celle du Sauveur, modèle et miroir de justice. Il lui appartiendra donc aussi d'étudier l'humanité du Christ et les actions de sa vie terrestre [3].

Tout le secret de la perfection consiste à imiter le Sauveur selon qu'il nous en avertit lui-même : « Un disciple est parfait s'il ressemble à son maître. » Tout chrétien, à plus forte raison tout religieux, doit donc étudier ce modèle divin [4]. Cette conclusion, notre saint Docteur la développe dans une lettre adressée à un religieux et appelée, en raison de son contenu, *Epistola de imitatione Christi.* C'est le titre même du petit ouvrage bien connu, « *L'Imitation de Jésus-Christ* », sur lequel, du reste, elle semble n'avoir exercé aucune influence directe. « Le Christ, y lisons-nous, ce miroir sans tache, a marché par la voie d'une profonde humilité, d'une extrême pauvreté, d'une parfaite charité, d'une immense patience et d'une admirable obéissance. Il nous faut avancer par cette voie si nous voulons suivre le Christ et le trouver, car, selon que l'écrivait l'apôtre saint Jean : *Celui qui dit demeurer en lui doit marcher comme lui-même a marché* [5].

1. *Leg. S. Francisci*, c. XI (VIII, 535).
2. Cf. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. I.
3. *III Sent.*, d. 35, q. 2 in corp (III, 776b).
4. *Apol. Pauperum*, c. 3, n. 8 (VIII, 246a), citant Luc., VI, 40.
5. *Epistola de Imitatione Christi.* (VIII, 499, suiv.) ; I Joan., II, 6.

Disciple du petit pauvre d'Assise, l'amant passionné de l'humanité du Christ, saint Bonaventure marcha sur ses traces. Nous avons vu quelle place tenait dans sa mystique l'amour du Verbe de Dieu fait homme. Sa doctrine n'est pas moins redevable à la contemplation de ce mystère. La conception miraculeuse du Christ, sa naissance, le nom de Jésus qui lui fut donné à la Circoncision, son adoration par les Mages, sa présentation au temple sont autant de leçons morales pour ceux qu'illumine le don de science. Notre pieux Docteur s'est plu à les exposer dans le délicieux opuscule intitulé : *Des cinq Festivités de l'Enfant Jésus*, car, dit-il, « au témoignage d'hommes vénérables, spécialement favorisés dans l'Église des lumières de l'irradiation divine et des flammes de la ferveur céleste, penser doucement à Jésus, contempler avec piété son Incarnation donne à l'âme dévote plus de suavités, une plus douce ivresse, plus de consolation et de force que le miel et tous les parfums des aromates [1]. »

Un autre opuscule, le *Lignum vitae*, glane dans le champ des Écritures quelques-uns des traits qui se rapporteut à la vie, à la passion et à la résurrection du Sauveur, toujours eu vue d'en déduire des conclusions et des directives pour la vie morale, car, chez saint Bonaventure, la science de bien vivre prime la science de bien penser. Dès le prologue, une représentation du Christ en croix nous avertit que le souvenir de la vie souffrante prédomine en l'âme du Docteur de la Passion [2]. Si le Christ en effet est le Livre de vie, le Livre mystérieux écrit au dedans et au dehors que l'apôtre saint Jean vit à la droite du trône de Dieu, ce livre est demeuré longtemps fermé. Il n'a été ouvert que sur la croix. Alors seulement ses sept sceaux ont été brisés et les sept secrets de la sagesse de Dieu révélés aux hommes [3]. « La croix leur a fait connaître les admirables attributs de Dieu, la créature raisonnable, le monde matériel, l'excellence du ciel, les horreurs de l'enfer, le prix de la vertu et la gravité de la faute.

« En premier lieu donc, Dieu s'est montré admirable par la croix : il s'est montré d'une sagesse souveraine et inscrutable, d'une justice souveraine et irrépréhensible, d'une miséricorde souveraine et inénarrable. Sa souveraine sagesse, en effet, a déjoué le démon ; sa justice souveraine a exigé le prix de la rédemption ; sa souveraine miséricorde a pour nous livré son Fils : ces considérations, si nous nous y appliquons diligemment, nous manifestent Dieu très clairement.

« En deuxième lieu, la créature raisonnable a été manifestée par la croix sous trois aspects différents ; on a vu combien elle était bonne dans les Anges, quelle était sa dignité dans les hommes, jusqu'où pouvait aller sa cruauté

1. *De V Festivitatibus Pueri Jesu*, prol. (VIII, 88a).

2. *Lignum vitae* (VIII, 68 suiv.). L'arbre symbolique qui se trouve en tête de cet opuscule est reproduit dans un vitrail du transept droit de la cathédrale Saint-Nazaire, à Carcassonne.

3. « Liber sapientiae est Christus qui scriptus est *intus* ad Patrem, cum sit ars omnipotentis Dei ; et *foris*, quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce ; istum librum debemus tollere ut intelligamus arcana sapientiae Dei. » *Sermo II de Feria VI in Parasceve*, p. II (IX, 263b).

dans les démons ; car les anges ont permis de crucifier leur Seigneur, le Fils de Dieu a été crucifié pour le genre humain, et cela à la suggestion des démons.

« En troisième lieu, le monde matériel a été manifesté par la croix comme un lieu où règne l'aveuglement, car il n'a pas reconnu la vraie et souveraine lumière ; un lieu où règne la stérilité, car il a méprisé Jésus-Christ comme inutile ; un lieu où règne l'injustice, car il a condamné et mis à mort son Dieu, son Seigneur et son Ami, l'Innocent.

« En quatrième lieu, le paradis a été montré désirable par la croix : là se trouvent le faîte de toute gloire, le spectacle de toutes les joies, la réserve de toutes les richesses, puisque Dieu, pour nous restituer cette habitation s'est fait homme méprisable, malheureux et pauvre. En lui la majesté s'est unie à l'abjection, la justice a subi le châtiment, l'opulence a souffert l'indigence. Très puissant souverain, il a, en effet, accepté une abjecte servitude, afin de nous élever à la gloire ; très juste Juge, il a subi une peine très grave, afin de nous justifier de notre faute ; très opulent Seigneur, il a souffert une extrême indigence, afin de nous enrichir avec abondance.

« En cinquième lieu, la croix a manifesté l'enfer comme un lieu épouvantable plein d'indigence, de vilenie, d'ignominie, de calamité et de misères. En effet, s'il a été nécessaire que le Christ souffrît ces maux pour effacer le péché et y satisfaire, à combien plus forte raison faudra-t-il que les damnés les souffrent pour la juste rétribution et compensation de ce qu'ils ont mérité.

« En sixième lieu, par la croix, la vertu s'est manifestée louable : on a vu combien elle est précieuse, belle, riche de fruits : précieuse, car le Christ préféra donner sa vie plutôt que de se mettre en opposition avec la vertu ; belle, car elle brillait dans les outrages eux-mêmes ; riche de fruits, car un seul acte parfait de vertu dépouilla l'enfer, ouvrit le ciel, renouvela la terre.

« En septième lieu, la croix nous a montré combien est détestable la faute grave, puisque pour sa rémission, il est besoin d'un si grand prix, d'une expiation si considérable, d'un remède si difficile, qu'il a fallu qu'un Homme-Dieu, unissant en une personne très noble deux natures, satisfît pour cette arrogance plus hautaine que nulle autre, par la plus abjecte bassesse ; pour cette cupidité plus avide que nulle autre, par la pauvreté la plus raffinée ; pour ce libertinage plus dissolu qu'il n'en fût jamais, par la plus amère affliction.

Voici donc comment tout se manifeste dans la croix. Tout se ramène en effet à ces sept objets. Aussi la croix est-elle elle-même la clé, la porte, la voie et la splendeur de la vérité : quiconque la prend et la suit selon la méthode ci-devant indiquée, ne marche pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de vie[1]. »

Le geste de saint François donnant à ses frères une pauvre croix de bois pour livre de méditation pouvait-il être mieux justifié que par ces lumi-

1. *De triplici via*, c. III, n. 3 : *Septimo...*, 4 et 5 (VIII, 13-14a).

neuses paroles [1]. Comme saint Paul, comme son Séraphique Père, saint Bonaventure n'a voulu connaître que Jésus et Jésus crucifié [2]. Le Christ est au centre de sa doctrine comme il est au centre des personnes divines, au centre de toutes les sciences, et au centre même de l'univers, puisque médiateur entre Dieu et les hommes. Ces considérations, il les développe dans la première de ses conférences *in Hexaëmeron*, preuve manifeste qu'il avait pleinement conscience de leur importance : *Incipiendum est a medio quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum est necessario si quis vult venire ad sapientiam christianam* [3]. « Saint François n'a jamais écrit une seule ligne de philosophie, mais supposé que l'on voulût en écrire une seule, c'est exactement celle-là qui devrait venir la première pour qui voudrait maintenir dans sa pureté parfaite l'idéal même de saint François [4]. »

1. Cf. *Leg. S. Francisci*, c. 4, n. 3 (VIII, 513a).

2. Cf. *Sermo II de Feria VI in Parasceve*, p. 11 (IX, 265b) ; — I Cor. II, 2. « Non enim judicavi me scire aliquid inter vos nisi Jesum Christum et hunc crucifixum. » Dans un sermon pour l'Invention de la Sainte Croix (E. N., t. VII, p. 174), saint François de Sales entend prouver que le crucifix est le vrai livre du chrétien. Il prend à témoin saint Bernard, saint Augustin, saint François d'Assise, saint Thomas, puis s'adressant à saint Bonaventure dont il avait reçu le nom au baptême, il s'écrie : « Et vous, mon très saint et séraphique docteur saint Bonaventure qui me semblez n'avoir eu autre papier que la Croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur en écrivant vos divins opuscules... »

3. *In Hex.*, col. I, n. 10 et suiv. (V, 330b).

4. É. Gilson, *Saint François d'Assise et la pensée médiévale...*, p. 87. — Cf. du même auteur *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. XV. L'esprit de saint Bonaventure (p. 453-456).

CHAPITRE IV

DON DE FORCE

La simplicité caractérise les systèmes fortement organisés. Celui de saint Bonaventure repose sur le principe de l'analogie universelle que l'*Itinéraire* formule ainsi : « Toute créature est par nature image et similitude de l'éternelle Sagesse [1]. » Cette conception de l'univers visible et invisible a exercé son influence autant sur la partie morale de la doctrine bonaventurienne que sur sa partie spéculative, bien qu'elle soit plus facilement reconnaissable dans cette dernière. Entre plusieurs définitions possibles de la sainteté, le Docteur Séraphique optera pour celle qui la considère comme l'imitation de Jésus-Christ. Conformément à cette définition, il établira que le don de science étant ordonné à la sainteté, son rôle principal est de nous faire connaître le Sauveur comme modèle de toute perfection. Suivant cette même inspiration, il va montrer dans l'intention d'imiter le Christ, le principe de la supériorité du don de force sur la vertu de même nom.

Art. 1. — Activités du don de force.

Plus encore que la définition des autres dons, celle du don de force requiert une théorie générale des habitus gratuits, indépendante des cas particuliers. La coexistence d'une vertu de force rend impossible le recours aux arguments d'autorité qui permet en d'autres cas de délimiter le champ d'action d'une vertu et d'un don de même ordre. Seuls les rares passages où les Pères de l'Eglise ont décrit les sept esprits du Seigneur pourraient être utilisés. Mais, même en supposant que leurs descriptions concordent parfaitement — ce qui n'est pas — il resterait à déterminer, dans l'activité du don, la part de la vertu, puisque toujours l'exercice d'un habitus supérieur suppose et implique celui de l'habitus inférieur.

Nous savons comment le Docteur Séraphique conçoit la supériorité des dons sur les vertus reconnue par tous les théologiens qui admettent entre

1. *Itin.*, c. 2, n. 12 (V, 302a).

ces deux séries d'habitus une distinction réelle. Aux vertus appartiennent les œuvres de précepte ; aux dons, celles de surérogation. Nous pouvons déjà circonscrire sommairement les domaines respectifs de la vertu et du don de force. L'exercice de la force suppose une difficulté à surmonter. Cette difficulté se rencontre-t-elle dans l'accomplissement d'un devoir strict ? Il est dans les attributions de la vertu de nous en faire triompher. S'oppose-t-elle à notre désir de pratiquer les conseils évangéliques ? Le don devra venir au secours de la vertu.

Mais toutes nos difficultés ne viennent pas de l'action. La souffrance éprouve plus rudement notre constance que le travail. La perfection se mesure alors à la manière dont on supporte le mal bien plus qu'à sa gravité. C'est ici qu'intervient l'exemplarisme bonaventurien et la conception de la sainteté qui en découle. Subit-on la souffrance envoyée par Dieu, comme par contrainte, uniquement parce que la révolte intérieure serait une faute ? On ne sort pas de la voie des commandements, on ne s'élève pas au-dessus de la pratique obligatoire de la vertu de force. Au contraire, accepte-t-on la souffrance pour imiter plus parfaitement le Christ ? On est dans la voie des conseils évangéliques auxquels nous habilitent les dons du Saint-Esprit. Le Divin Maître a dit en effet : « Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix et me suive. » Le parfait chrétien doit donc « prendre sa croix », c'est-à-dire accepter généreusement la souffrance et « suivre Jésus », c'est-à-dire unir ses douleurs à celles du Sauveur [1].

Il est plus difficile d'imiter Notre-Seigneur dans sa vie souffrante que dans sa vie active. Voilà pourquoi la première activité du don de force consiste à nous faire recevoir surnaturellement les épreuves que Dieu nous envoie. Mais cette patience, précisément parce qu'elle offre plus de difficultés, suppose qu'auparavant on s'est exercé à de moindres labeurs : pratique positive des vertus, résistance aux passions, lutte contre la triple concupiscence. Tous ces efforts, dès lors qu'ils dépassent l'obligation stricte de se maintenir dans le bien, relèvent du don de force. Ils en sont la première manifestation dans l'ordre chronologique, mais demeurent toujours son activité secondaire, même lorsqu'ils atteignent à l'héroïsme : la vie du disciple s'achève, comme celle du Maître, dans la souffrance. Le Docteur Séraphique eût souscrit volontiers au mot de saint François de Sales : « Le Mont Calvaire est le mont des amants. Tout amour qui ne prend son origine de la passion du Sauveur est frivole et périlleux [2]. »

Art. II. — Le don de force dans la spiritualité de saint Bonaventure.

On aura remarqué dans l'exposé qui précède la place privilégiée faite au support de la souffrance. Avec le Philosophe, saint Bonaventure reconnaît et

1. *III Sent.*, d. 35, q 5, in corp. et resp. (III, 783b et 784). La citation scripturaire est prise en saint Mat., XVIII, 24.

2. *III Sent.*, d. 35, q. 5, ad 1, 2, 3 (III, 784a). — Saint François de Sales, *op. cit.*, liv. 12, c. 13.

distingue dans l'exercice de la force une double activité : elle nous fait non seulement supporter la douleur, mais encore nous porte à l'affronter : *sustinere et aggredi passiones* [1]. En termes courants de la spiritualité chrétienne, la première attitude se nomme patience ou résignation, la seconde, mortification volontaire. Or il est remarquable que seule la patience est nommée par saint Bonaventure lorsque, *ex professo,* il définit la nature du don de force : *fortitudinis doni actus consistit circa passionum tolerantiam secundum imitationem Christi* [2]. De la mortification volontaire, il ne dit rien et cette prétérition que nous n'oserions pas déclarer volontaire, est significative.

Le Docteur Séraphique ne fut jamais un grand ascète. Il admirait sans réserve l'idéal et la vie de son bienheureux Père, mais il ne se crut jamais appelé à reproduire ses extraordinaires macérations. Il était d'ailleurs conforme en cela aux volontés de saint François qui, maintes fois et en des circonstances solennelles, avait mis ses frères en garde contre l'illusion d'arriver à la perfection par les cilices et les disciplines. Chacun le savait, sauf les ennemis de frère Bonaventure. Contraints par l'évidence, ils reconnaissaient la sainteté de sa vie, mais lui reprochaient avec d'autant plus d'acrimonie de ne pas se mortifier autant qu'ils l'eussent désiré en un successeur du Crucifié de l'Alverne. Le ministre général avouait sans façon le prétendu délit, alléguant, pour s'excuser, le mauvais état de sa santé [3]. Il taisait d'autres raisons non moins bonnes, mais qui lui auraient attiré infailliblement de la part des spirituels de nouvelles critiques. Il ne pouvait évidemment concilier l'ascétisme de son Séraphique Père avec sa vocation à l'étude. Si, comme lui, il aspirait à goûter Dieu dans la contemplation, il pensait pouvoir y arriver par d'autres voies, plus conformes à ses dons naturels de métaphysicien et à l'inspiration de la grâce. Et puis, il se souvenait de ses responsabilités de ministre général. S'il eût été plus sévère, les spirituels n'auraient pas manqué de s'autoriser de son exemple pour propager leurs excès. Entre les deux extrêmes, il sut garder un juste milieu : à ses frères, il prêcha infatigablement la fidélité à la règle franciscaine et aux pénitences corporelles qu'elle prévoit, mais se garda de les entraîner en des voies extraordinaires où beaucoup se seraient perdus. Il estime avec raison que, sans la mortification intérieure, l'autre ne vaut rien. Mieux vaut bien souffrir que beaucoup souffrir.

Cette doctrine si sage, saint Bonaventure s'en est toujours inspiré. Nous la trouvons clairement formulée dans les premiers conseils qu'il donne au confident de ses résolutions :

« *Si tu désires suivre les traces du Sauveur*, il te faut avant tout placer en

1. *III Sent.*, in corp. (III, 783b) ; — *Arist.*, III. Ethic., c. 7.
2. *Ibid.*, in corp. (III, 784a).
3. *Epistola I* (VIII, 468) : « Licet insufficientiam meam ad ferendum onus impositum cognoscerem manifeste propter debilitatem corporis... », écrivait-il aux ministres provinciaux après sa promotion au généralat de l'ordre. Nous savons par P. Jean Olivi (cité par les *Edd. de Quar.*, X, 50a, et É. Gilson, *op. cit.*, p. 84, en note) que saint Bonaventure alléguait sa mauvaise santé pour s'excuser auprès de ses détracteurs. — Cf. sur cette question, É. Gilson, *op. cit.*, ch. 1, § III : Le problème bonaventurien.

Dieu toute ton espérance et renoncer absolument à toutes les consolations du monde.

« Applique-toi, autant que le peut l'infirmité humaine, à te purifier de tous les vices et de tous les mauvais désirs, afin que, débarrassé du vieux ferment de toute malice et iniquité, tu marches dans une vie nouvelle à la suite du Christ. Si tu ne brises les chaînes du mal, ton âme appesantie dans les ténèbres ne pourra s'élever vers les choses du ciel.

« Dégage-toi de toute attache extérieure, afin que par l'esprit tu puisses totalement t'unir à Dieu.

« Pour l'amour du Très-Haut, supporte d'une âme égale toutes les persécutions de ce monde. Bien plus, sois prêt à les subir toutes, si c'était possible. *Ne cherche de plaisir que dans les souffrances du Christ* et renonçant à toute joie temporelle, réjouis-toi dans les tribulations elles-mêmes, estimant qu'elles te sont préparées pour la satisfaction de tes péchés et le profit de ton âme [1]. »

Dans ces quelques notes, le motif supérieur de l'imitation du Christ est opportunément rappelé. Il en est de même dans les conseils donnés au religieux novice. Il s'assurera la victoire sur ses passions en pensant au Sauveur souffrant : *Si bene imprimatur in mente passio Redemptoris, non habebit locum in carne tentatio deceptoris.* Ce simple souvenir mettrait en fuite une armée de démons. C'est de lui que l'Apôtre disait : « Revêtez-vous de l'armure de Dieu afin que vous puissiez échapper aux embûches du démon. » Et saint Pierre : « Le Christ a souffert pour nous, armez-vous de cette pensée [2]. »

Cette arme divine est non moins utile dans le combat contre soi-même. Le novice a-t-il de la peine à se soumettre à un ordre de ses supérieurs ? Il se remémorera les exemples de son Divin Modèle : Lui, le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs, s'est fait obéissant jusqu'à la mort. « Je suis descendu du ciel, disait-il à ses disciples, pour faire non ma volonté, mais celle de Celui qui m'a envoyé. » Pour imiter Jésus, le novice dira de même : « J'ai quitté le monde pour faire non ma volonté, mais celle des autres [3]. »

Les longs jeûnes lui paraissent-ils insupportables ? C'est encore dans le souvenir du Christ qu'il trouvera le courage de les observer. Il se souviendra que le Sauveur épuisé par les angoisses de la crucifixion, couronné d'épines, percé de clous, ne voulut pour tout breuvage qu'un peu de vinaigre mêlé de fiel, alors qu'il pouvait, étant le maître de toutes choses, se procurer tous les soulagements désirables. Celui qui réfléchit à cela, estime saint Bonaventure, supporte facilement non seulement la privation de nourriture, mais même les plus rudes épreuves ou souffrances de la vie [4].

Tel est le principe et le rôle du don de force ici-bas. Demeurera-t-il au

1. *Epist. de XXV mem.*, Memorialia 1-4 (VIII, 493).
2. *Reg. Novit.*, c. 11, n. 2 (VIII, 486). — Citations scripturaires : *Eph.*, VI. 11 ; — *I Pet.*, IV, 1.
3. *Reg. Novit.*, c. 14, 3 (VIII 488b).
4. *Ibid.*, c. 6, n. 3 (VIII, 483). — Cf. *De perfectione vitae*, c. 6, n. 11 (VIII, 123b).

ciel ? La question mérite d'être posée. Il semble y devenir inutile, puisque les ennemis de notre salut seront définitivement vaincus et que les tribulations n'ont plus de place dans le séjour bienheureux. Le Docteur Séraphique affirme néanmoins sa survivance. Le don de force en effet ne nous arme contre la tentation et l'épreuve que pour nous maintenir unis à Dieu. Il continuera dans le ciel à nous attacher plus intimement et plus inséparablement au souverain Bien [1].

1. *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, ad 5 (III, 751a).

CHAPITRE V

LE DON DE CONSEIL

La juxtaposition du conseil et de la force dans la prophétie d'Isaïe insinue la collaboration de ces deux dons. Au conseil, il appartient de diriger, à la force d'exécuter [1]. Il nous serait loisible d'établir la nature du don de conseil en nous fondant sur cette collaboration et la communauté d'objet matériel qu'elle suppose. Le don de force nous apprenant à agir et à souffrir conformément aux conseils évangéliques, le don de conseil nous aidera à choisir parmi eux, ceux qui conviennent à notre état ; il nous permettra de prendre une décision opportune dans les choses de perfection.

Cette méthode n'est pas celle de saint Bonaventure. Se basant sur la signification générale du mot « conseil », il l'adapte à la notion de don en excluant de sa définition tout ce qui relève d'un habitus déjà connu.

Art. I. — Objets du don de conseil.

Le terme latin *consilium* est plus large de sens que le mot français « conseil ». Il désigne d'abord, comme ce dernier, la qualité par laquelle on est apte à prendre rapidement des décisions motivées et l'acte de conseiller. Il s'entend en outre de l'action de consulter. Puisque nous cherchons à définir non un acte, mais un habitus, le don de conseil, il nous faut d'ores et déjà exclure les deux dernières acceptions du mot *consilium*, pour ne retenir que la première : « disposition permanente à déterminer opportunément ce qui est à faire ou à éviter. »

Cette notion très large convient à deux habitus déjà connus : la vertu de prudence et le don de science. La prudence nous guide dans le choix des choses de nécessité d'après les principes du droit naturel [2]. La science dirige notre conduite d'après les données de la foi : à la loi naturelle elle ajoute des prescriptions du droit positif divin ayant caractère obligatoire [3]. Il semble que

1. *III Sent.*, d. 35, q. 5, obj. 4 et ad 4 (III, 783a, 784a) ; — q. 4, ad 1 (III, 781b).
2. *Ibid.*, d. 35, q. 2 in corp. et ad 3 (III, 776b, 777a) ; — q. 4 in corp. (III, 781a).
3. *Ibid.*

l'âme munie de ces deux habitus ait tous les secours désirables : il n'en est rien. Il est particulièrement difficile de prendre une décision dans les choses de conseil. Il y faut, en plus de l'estime de la perfection, une plus grande sûreté de vue. A cette fin nous est accordé le don de conseil.

Il se distingue de la vertu de prudence par son objet tant matériel que formel. La prudence s'intéresse aux préceptes de la loi naturelle, le conseil aux œuvres de surérogation. Celle-là juge d'après la pure raison, celui-ci s'inspire du droit positif divin et recourt même, s'il y a lieu, à l'expérience d'hommes éminents en doctrine et sainteté.

Le conseil se distingue également de la science même considérée comme science de la sainteté, ce qui est la plus noble de ses fonctions. Il ne se contente pas comme elle d'éclairer la route, il y engage la volonté en lui dictant le choix motivé et définitif de la meilleure solution dans les conjectures qui relèvent de la voie parfaite [1].

Le don de conseil intervient indirectement dans la délibération des motifs d'agir ou de s'abstenir en nous inspirant de consulter. Cette décision lui est attribuable comme acte secondaire, mais prouve l'état d'imperfection inhérent à notre condition d'ici-bas. Au ciel, nous n'aurons plus besoin de prendre conseil, ni même de peser les motifs pour et contre : le don de conseil sera simplifié et ennobli. Il se bornera à maintenir notre volonté dans le choix de la meilleure part [2].

Comme tout habitus gratuit, ce don est ordonné d'abord à l'utilité personnelle : rien ne sert devant Dieu de savoir conseiller les autres si l'on ne sait pas se diriger soi-même. Cette anomalie n'est pourtant pas chimérique : tel qui vit misérablement saura à l'occasion indiquer à autrui les voies du salut, ou même de la perfection. Dès lors la question se pose : de quel habitus relève cette aptitude à donner des conseils à autrui ? Saint Bonaventure demeure indécis. D'une part, il reconnaît que savoir diriger les autres témoigne d'une

1. *III Sent.*, q. 4, in corp. (III, 781) ; — ad 4 et ad 5 (III, 782). — Ces trois habitus : vertu de prudence, don de science et don de conseil sont étudiés dans la septième conférence *De donis*. Les deux premiers sont présentés comme actes préparatoires à l'acte propre du don de conseil (n. 4 ; V, 490a) et reçoivent également le nom de *consilium*. Ils sont néanmoins très reconnaissables grâce aux termes par lesquels saint Bonaventure distingue leurs activités respectives (*erudimur, elevamur, expedimur*) et aux normes dont ils s'inspirent : « dictamen *institutarum divinitus legum* (loi naturelle), *inspiratarum divinitus hominum* (conseils des hommes saints). On voit par cet exemple comment saint Bonaventure sacrifie la propriété des termes à la symétrie verbale des membres de ses trilogies et avec quelle attention il faut le lire, si l'on ne veut pas se laisser induire en erreur par ses accommodations. Ses *Collationes de Donis* sont pour la plupart construites sur le même plan. Suivant l'ordre ascendant des dons, il étudie, à propos de chacun d'eux, tous les habitus qui peuvent se rattacher à sa signification la plus large, en prenant soin, çà et là, d'avertir ses auditeurs lorsqu'il aborde le don proprement dit : e. g. : *De donis*, col. VII, n. 5 (V, 490a) — « Dicamus de actu proprio » ; *in Hex.*, col. III (V, 343a). Cette conférence rappelle la division tripartite de la huitième conférence *De donis* consacrée au don d'intelligence : *regula circumspectionum moralium* (i. e., vertu de prudence ; cf. *de Donis*, col. VIII, n. 8 : iste intellectus prudentialis est (V, 495a); — *janua considerationum scientialium* (i. e., don de science perfectionné par l'expérience et la grâce : cf. *ibid.*, n. 12, 14, 15 (V, 496) ; — *clavis contemplationum caelestium* (don d'intelligence proprement dit : et iste intellectus *proprie* est donum : *in Hex.*, col. III, n. 1 (V, 343 a).

2. *III Sent.*, d. 35, q. 4 : « Ad illud vero quod objicitur... » (III, 781b)

certaine abondance du don de conseil. D'autre part, il se refuse à considérer cette qualité comme l'acte principal de ce don : elle ne peut l'être en effet puisqu'elle ne peut d'elle-même, si développée qu'on la suppose, nous rendre plus agréables à Dieu [1]. En pratique, il nie l'existence du problème. Un pécheur peut *accidentellement* donner un bon conseil, il ne sera jamais un bon conseiller. Celui-là seul peut guider habituellement les âmes dans les voies de Dieu qui les connaît par expérience. La sainteté personnelle est la première qualité exigée du directeur spirituel, comme nous allons le voir immédiatement.

Art. II. — Nécessité et choix d'un directeur spirituel.

La méfiance de soi et le besoin de consulter sont la première manifestation du don de conseil. Bien choisir son conseiller en est la seconde [2].

Avec insistance, le Docteur Séraphique recommande à tous le recours aux lumières d'autrui : « Ceux-là n'ont pas besoin de maître pour eux-mêmes, qui sont suffisamment instruits de tout ce qu'ils sont tenus de connaître, et qui, ayant reçu du ciel le don du discernement des esprits, ne sont pas en péril de se laisser séduire ou par les artifices des hommes, ou par les illusions du démon, ou par leur propre jugement. Ils peuvent dire comme l'Apôtre : « Je suis solidement établi partout et en toutes choses. » Ils doivent être si remplis de l'esprit de ferveur, que sans y être poussés par autrui, ils s'appliquent fidèlement à s'avancer toujours dans la vertu, s'efforçant d'atteindre la perfection à l'exemple de saint Paul qui disait : « Je laisse derrière moi et j'abandonne à l'oubli toutes mes actions passées, et regardant ce qui est devant moi, je me propose d'y parvenir en m'y portant de toute l'étendue de mes désirs. » Il faut aussi qu'ils soient tellement animés de l'amour du bien, que la haine de tout ce qui est mal leur soit devenue comme naturelle, qu'ils évitent avec soin toute espèce de scandale, et qu'il n'y ait rien dans leur manière d'être qui puisse blesser qui que ce soit. C'est la recommandation de l'Apôtre : « Gardez-vous de donner aux Juifs et aux Gentils quelque sujet de se formaliser. » Leur humilité doit être telle en toute chose qu'ils ne s'enflent pas des avantages dont ils sont pourvus, qu'ils ne s'imaginent pas être exempts d'imperfection, et que, contrôlant sévèrement leurs pensées, leurs paroles, leurs manquements, ils se reprochent sévèrement tout ce qu'ils découvrent en eux de défectueux et qu'ils s'efforcent de s'amender. Mais il faut qu'ils s'appliquent à tout cela avec persévérance sans en être détournés par la légèreté, la dissipation, la difficulté, ou la crainte. Ils doivent pouvoir dire avec l'Apôtre : « Qui pourra me détacher de l'amour de Jésus-Christ ? »

« Mais des hommes si accomplis, où les trouver ? Aussi en est-il bien peu qui n'aient pas besoin de vivre sous la dépendance d'un maître : et même

1. *III Sent.*, d. 35, q. 4, f. 4 et ad 4 fund. (III, 780, 781b).
2. *De donis*, col. 7, n. 13, *ad calcem* (V. 491b).

ceux qui commandent aux autres, ont besoin, pour se conduire plus sûrement et plus parfaitement, d'être soumis à quelque supérieur qui les dirige [1]. »

Les consultations recommandées aux supérieurs comme tels requièrent des modalités spéciales : nous étudierons plus loin la manière dont ils doivent se comporter d'après saint Bonaventure. Nous n'envisageons ici que l'art de prendre conseil pour les choses de la vie intérieure.

L'homme spirituel qui a formé le pieux dessein de servir Dieu plus parfaitement écartera d'abord les faux amis. Ne comprenant rien aux œuvres de Dieu, ils ne pourraient que l'en détourner : « O âme dévote, si vous sentez avoir conçu du Saint-Esprit de nouveaux désirs de vie céleste... n'écoutez pas les conseils empoisonnés des pervers ; ils ne visent qu'à corrompre les inspirations de l'Esprit-Saint ; ils souhaitent de les entraver et ne cessent de les contredire. Trop souvent, sous le couvert de la piété, ils inoculent le venin d'une tiédeur impie. Trop grand, disent-ils, est ce que vous vous proposez, intolérable ce que vous faites ; vos forces défaillent, votre énergie naturelle dépérit, votre cerveau se trouble, votre vue s'affaiblit, mille infirmités germent en vous : phtisie, paralysie, gravelle, vertige, cécité, hébétude des sens, obnubilation de l'esprit, anémie. Tout cela vous guette, si vous ne vous arrêtez pas et ne vous préoccupez davantage de votre santé. Ces choses-là sont incompatibles avec votre situation ; il y va de votre honneur et de votre influence. »

« Voyez-vous ! on s'intitule maître en vie spirituelle, docteur en médecine, quand on n'est pas capable de garder soi-même la régularité et de guérir son mal de tête. Hélas ! combien d'âmes et quelles âmes, les mauvais conseils de ces mondains ont trompées ! Combien de fois ils ont tué en elles le Fils de Dieu, conçu du Saint-Esprit. Voilà la potion malheureuse, la mortelle suggestion du démon qui chez plusieurs met obstacle à la conception spirituelle du Christ, l'interrompt et l'anéantit chez la plupart de ceux en qui un ferme propos ou un vœu l'avaient déjà fait naître [2]. »

Les avis des mondains sont faciles à reconnaître et à éviter, mais il est d'autres mauvais conseillers que saint Bonaventure signale à l'attention du commençant : « En voici d'autres qui paraissent bons et religieux et le sont peut-être en vérité, mais sauf le respect que je leur dois, ils sont trop timides. Ils oublient que le bras de Dieu ne s'est pas encore raccourci et peut encore les sauver, que sa pitié n'est pas épuisée et qu'il veut et peut encore les aider. *Ils ont le zèle de Dieu, mais un zèle sans intelligence.* Par compassion pour le corps en souffrance, ou peut-être encore par crainte de voir défaillir la nature, ils détournent les hommes des œuvres de perfection. Ils en voient pourtant d'autres accomplir virilement ces œuvres; eux-mêmes, il y a un instant, sans oser les entreprendre, les jugeaient cependant bonnes et saintes. Ils les dissuadent de tout ce qui est au-dessus de la vie commune ; ils contrarient les saints conseils de l'inspiration divine ; ces conseils, plus ils sont

1. *De sex alis Seraphim*, c. 1, n. 3 (VIII, 132b). — Traduction du P. Possoz, S. J., in-32 de 138 p. Paris, 1892.
2. *De V Festivitatibus*, fest. 1, n. 3 (VIII, 89b, 90a).

vraiment pleins de vie, plus ils les trouvent dangereux. Ils diront parfois, usant avec beaucoup de ruse d'une objection de l'antique ennemi : « Si vous faites ceci ou cela, on vous jugera bon religieux, saint et dévot ; et comme vous n'êtes pas encore ce qu'on vous croit, devant le Souverain Juge qui connaît vos péchés si grands, si graves et si horribles, vous serez trouvé coupable, vous perdrez le mérite de vos actions et vous serez tenu pour simulateur et hypocrite. De tels exercices, disent-ils encore, conviennent à ceux qui n'ont rien fait de mal et dont la vie a toujours été sainte et innocente, à ceux qui ont tout quitté pour Dieu et qui lui sont demeurés toujours étroitement attachés. »

« Fuyez ces gens aussi, âme dévote et chère à Dieu. Leurs conseils seraient fort répréhensibles, si leur bonne foi ne les excusait [1]. »

En signalant les mauvais conseillers, saint Bonaventure énonce par contraste deux qualités essentielles à tout bon directeur : la sainteté et la science. L'une ne suffit pas sans l'autre, mais elles peuvent, hélas ! ne pas se trouver ensemble. On peut être « bon et religieux » et avoir un zèle sans intelligence : *habentes zelum Dei, sed non secundum scientiam* [2]. L'inverse est encore plus fréquent. Une science éminente pourrait-elle suppléer en pareil cas à un manque notable de perfection ? Le Docteur Séraphique ne le pense pas. Il donne nettement la priorité à la sainteté, science expérimentale de Dieu, sur les connaissances acquises dans les livres : « En quelque lieu que tu te trouves, écrit-il au destinataire de sa lettre *de XXV memorialibus*, choisis-toi pour Père spirituel un homme *saint*, discret, doux et pieux, *instruit par sa propre expérience de la vertu plutôt que riche de beaux discours*, qui soit capable de t'enflammer à l'amour de Dieu par ses paroles brûlantes et ses exemples, auquel tu puisses recourir dans tes nécessités et demander une consolation spirituelle [3]. »

En insistant sur la sainteté du directeur, le Docteur Séraphique se faisait l'écho direct des exhortations de nos Livres saints. « Entretiens un commerce assidu avec un homme pieux que tu auras reconnu fidèle observateur des commandements, dont le cœur est selon ton cœur », car, continue l'Ecclésiastique que nous citons d'après saint Bonaventure, « l'âme d'un homme saint annonce parfois plus de choses que sept sentinelles postées sur une hauteur [4]. »

Le directeur idéal aura donc science et sainteté. Il lui faut en outre la discrétion : c'est la deuxième qualité signalée par la lettre citée plus haut. Il dira la vérité, mais non à contre-temps et toujours en y mettant les formes voulues, en s'inspirant des circonstances de lieu, de temps et de personnes [5].

1. *De V Festivitatibus*, n. 4 (VIII, 90).
2. *Ibid.* Cf. Rom., x, 2 : « Aemulationem Dei habent, sed non secundum Dei scientiam. »
3. *Epist. de XXV memor.*, mem. spec. n. 14 (VIII, 494b).
4. *De donis*, col. 7, n. 13 (V, 491b) citant Eccli., xxxvii, 14-16 et 18.
5. « Unum, ubicumque fueris elige tibi patrem, virum quidem sanctum, *discretum*, mansuetum et pium... » *Epist. de XXV memor., loc. cit.* (V, 494b). — La discrétion est décrite : *In Hex.*, col. 2, n. 18 (V, 339b).

Ces conseils sur le choix d'un bon directeur sont épars dans les œuvres de saint Bonaventure. Saint François de Sales qui goûtait tant ses « divins opuscules » et en recommandait si volontiers la lecture condense sa doctrine sur ce point en une phrase lapidaire qui a pour elle l'expérience des siècles : le guide, l'ami spirituel, « il le faut plein de charité, de science et de prudence : si l'une de ces trois parties luy manque, il y a du danger [1]. »

Art. III. — L'exercice du don de conseil dans les supérieurs.

Le don de conseil est supposé en celui à qui est confié le soin de guider ses frères. Le supérieur est-il pour autant dispensé de demander conseil dans les affaires commises à sa charge ? Le Docteur Séraphique ne le pense pas : « Que le supérieur veille à n'être pas plus prudent qu'il ne faut, qu'il ne se fie pas trop à sa sagesse et à son savoir-faire ; qu'il ne soit pas sage à ses propres yeux. Car, ainsi que le dit saint Grégoire, si la tentation ordinaire des inférieurs est de critiquer la manière d'agir des supérieurs, la tentation des supérieurs est de se croire plus habiles que personne. De là cette parole du Proverbe : « Avez-vous vu un homme convaincu de sagesse ? Espérez mieux de celui qui connaît n'avoir pas de sens. » En effet, l'insensé qui ne se fie pas à ses lumières demande conseil à plus sages que lui, dans la crainte de se tromper. Celui qui a une haute idée de sa sagesse, croit agir bien, alors même

1. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, ch. IV. — Saint François de Sales recommande les « très excellents » écrits de saint Bonaventure dans la préface de son *Traitté de l'Amour de Dieu*. Cf. le sermon pour l'Invention de la Sainte Croix cité plus haut, page 162, note 2. — Sainte Thérèse donne aux commençants des conseils qui suivent de très près ceux de notre saint : « Les commençants doivent aller avec retenue, avec discrétion et d'après les avis du maître spirituel ; mais ils doivent avoir soin de n'en pas choisir un qui les fasse marcher à pas de tortue et qui se contente de leur apprendre à faire seulement la chasse aux petits lézards... » Puis, mise en garde contre la fausse humilité. Le démon « leur fait croire qu'il y a de l'orgueil à former de grands désirs, à vouloir imiter les saints, à souhaiter d'être martyrs. Bientôt il leur dit ou leur fait entendre que les actions des saints doivent être admirées, mais non imitées par des pécheurs comme nous. » Cf. *De V Festivitatibus*, fest. I, n. 5 (VIII, 90b) : « Talia exercitia dicunt esse illorum qui nihil mali fecerunt qui sancte et innocenter vixerunt, qui omnia propter Deum dimiserunt, qui toto tempore vitae Deo perfecte adhaeserunt. » Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même, ch. XIII. (Trad. Bouix, p. 151.) Dans tout ce chapitre, la sainte déclare que la science est encore plus nécessaire au directeur que la sainteté, mais c'est à une condition. Elle en avertit plus loin le directeur savant : « Qu'il se garde d'étouffer les attraits extraordinaires dans les âmes et de gêner leur liberté : elles ont dans ces voies un plus grand Maître qui les régit, et elles ne sont pas sans supérieur. Il doit au lieu de s'en étonner et de considérer cela comme impossible, se souvenir que tout est possible à Dieu, agir par la foi, et s'humilier en voyant que dans cette science sublime, Notre-Seigneur donne parfois à une pauvre petite vieille plus de lumière qu'à lui, malgré toute sa doctrine. » (*Ibid.*, ch. XXXIV, trad. Bouix, p. 497.) N'y a-t-il pas dans l'évocation de la « pauvre petite vieille » une réminiscence de la scène de Frère Egide consultant Frère Bonaventure (Cf. *supra*, 2e partie, p. 105). — L'influence franciscaine, s'il y en a, pourrait peut-être s'expliquer par le Troisième Abécédaire spirituel de François d'Ossuna. Il insiste à plusieurs reprises sur le choix d'un bon maître. Cf. la trad. du P. Michel-Ange dans la revue *Orient*, août 1927 (p. 292 et suiv.) : Huitième traité, ch. V ; octobre 1927, ch. VII : Combien l'expérience est nécessaire au maître (p. 375 et suiv.).

qu'il se trompe. De toutes les tentations, la plus dangereuse pour un chrétien, c'est d'avoir une confiance aveugle en son jugement propre. Car il n'est personne, quelque éclairé qu'on le suppose, qui ne puisse se tromper en bien des choses : celui qui ne trouve raisonnable que ce qu'il pense, ouvre une large porte aux surprises et aux illusions de l'ennemi rusé de notre salut qui le trompe sous les fausses apparences du bien. C'est donc une sage précaution pour un supérieur que d'écouter volontiers les conseils et de les demander avec humilité. Il y trouve un triple avantage : 1° si les autres partagent son avis, il est plus sûr de ne pas se tromper ; 2° s'il agit après avoir pris conseil des hommes prudents et qu'il arrive quelque chose de fâcheux, il pourra moins se l'imputer que s'il ne s'était conduit que d'après son propre sens ; 3° pour récompenser cette humilité, Dieu fera comprendre par lui-même ou par un autre au supérieur ce qu'il ne comprenait pas. Ainsi Moïse à qui Dieu parlait face à face, agréa et suivit le conseil de son beau-père Jetro. Ainsi l'apôtre saint Paul rempli de l'Esprit-Saint, instruit par la révélation de Jésus-Christ même, se rendit à Jérusalem pour conférer avec saint Pierre, saint Jean et saint Jacques et les consulter sur l'Évangile, afin de prêcher une doctrine d'autant plus assurée qu'elle était entièrement conforme à la leur, et aussi afin de donner aux supérieurs l'exemple de demander conseil. « Faites tout avec conseil et après avoir agi vous n'aurez pas à vous repentir, dit l'Ecriture. »

« On demande conseil pour trois raisons : 1° afin de s'éclairer et de s'assurer là où l'on doute ; 2° afin de donner plus de poids à ce qui sera résolu en conseil ; 3° pour conserver la paix et ne donner à personne occasion de se plaindre. Dans le premier cas, il faut consulter les plus expérimentés et les plus sages ; dans le second, les plus influents ; dans le troisième, tous ceux que l'affaire intéresse[1]. »

Celui qui a écrit ces lignes parlait d'expérience et nous pouvons nous fier à sa prudence consommée. Ses contemporains lui reconnurent unanimement le don de conseil à un éminent degré. On sait la confiance que lui témoignèrent ses supérieurs en le nommant à la chaire de théologie, jadis occupée par Alexandre de Halès ; le ministre général de l'ordre des Frères Mineurs en le désignant aux capitulaires pour lui succéder dans ses fonctions ; les cardinaux réunis à Viterbe en le priant de nommer lui-même un successeur au Pontife défunt ; Grégoire X, son élu, en le créant cardinal de la sainte Eglise Romaine et en le chargeant de négocier avec les Grecs l'union des Eglises.

L'esprit de mesure et de discrétion dont il fit preuve dans les diverses charges qu'il occupa durant sa vie se retrouve dans ses œuvres spirituelles, mais principalement dans son traité *De sex alis Seraphim*. « Cet ouvrage, a écrit l'abbé Berthaumier, devrait être le manuel de tous les supérieurs de communautés religieuses et de tous les pasteurs des âmes. On y voit combien notre saint avait médité profondément les devoirs de ceux qui commandent,

1. *De sex alis seraphim*, c. 6, n. 18 à 20 (VIII, 146b, 147).

et, malgré une préface fort humble, son livre n'en est pas moins un chef-d'œuvre admirable [1]. »

1. Abbé Berthaumier, *Traduction des œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, t. II, préface, page VIII. — La louange n'est pas exagérée. Le P. Aquaviva, successeur de saint Ignace, fit éditer et répandre cet opuscule dans toute la Compagnie de Jésus (Cf. Edd. de Quaracchi, t. VIII, p. LXb).

CHAPITRE VI

DON D'INTELLIGENCE

Très nombreux sont les textes où saint Bonaventure parle des dons d'intelligence et de sagesse, mais de valeur bien différente pour l'établissement de sa doctrine des dons proprement dits. Une attention même superficielle à la terminologie des auteurs mystiques de tous les temps nous montre que les mots d'intelligence et de sagesse, comme ceux de piété, de conseil, de science, sont susceptibles d'acceptions très diverses et s'emploient souvent les uns pour les autres. Cette élasticité de sens atteint son maximum chez notre Docteur [1]. Dans la plupart de ses ouvrages, il donne, conformément à son programme de savant franciscain, la première place à l'onction, la seconde à la spéculation [2]. Pour favoriser la piété, il se plaît à multiplier les divisions tripartites, lointaines résonances de la sainte Trinité, et afin que l'harmonie des choses contraigne notre attention, il l'accompagne avec la musique du langage, sacrifiant volontiers la propriété des termes à l'assonance des mots [3]. La vérité n'est pas sacrifiée, mais difficile à découvrir, d'autant plus que beaucoup de ces divisions ternaires expriment, souvent en dépit des appa-

1. Donnons ou rappelons quelques exemples à l'appui de cette affirmation. Saint Bonaventure distingue trois sciences : *sursum activa* (i. e. la sagesse proprement dite), *speculativa* (i, e. science proprement dite), et *discretiva* (vertu de prudence ou don de conseil) *In Hex.*, col. 21, n. 28 (V, 435b). — Le *conseil* peut s'entendre de la vertu de prudence, du don de science ou du don de conseil proprement dit. Cf. *supra*, p. 169, note 1. — *L'intelligence* désigne tantôt la vertu de prudence, tantôt le don de science, tantôt le don d'intelligence proprement dit : cf. *ibid.* — Le mot de sagesse est pris dans tous les sens possibles. Nous l'avons vu identifié par saint Augustin avec la piété. Il désigne plus souvent le don d'intelligence et la béatitude des cœurs purs soit informes (cf. *infra*, ch. VII, p. 187, note 1), soit informés (cf. *In Hex.*, col. 18, n 8 (V, 415b). Ces deux habitus sont très reconnaissables grâce au double objet qui leur est assigné. La sagesse désigne presque toujours l'intelligence proprement dite lorsqu'elle est opposée ou mise en relation de quelque manière que ce soit avec la science. Cette observation est d'une importance capitale pour l'interprétation des *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* et des conférences *In Hexaëmeron*.

2. Les Prêcheurs « principaliter intendunt speculationi a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni ». Les Mineurs « principaliter unctioni et postea speculationi ». *In Hex.*, col. 22, n. 21 (V, 440b).

3. « Cum omnis scientia gerat Trinitatis insigne, praecipue illa quae docetur in sacra Scriptura, *debet* in se repraesentare vestigium Trinitatis... » *De triplici via*, prol. (VIII, 3a).

rences, non des relations ou divisions essentielles, mais de simples rapports d'analogie ou des divisions accidentelles. Leur utilisation correcte suppose un minutieux examen du contexte prochain et éloigné, ou mieux encore l'étude du seul ouvrage qui expose constamment la doctrine en termes propres et, au besoin, critique les accommodations ou adaptations, le *Commentaire sur les Sentences*. Les sept raisons alléguées par le *Bréviloque* en faveur du septénaire des dons nous ont déjà fourni l'occasion de faire cette remarque. Il importe de ne pas la perdre de vue dans l'étude des deux dons supérieurs d'intelligence et de sagesse.

Nous pourrions être amenés, par l'absence de tout traité didactique des béatitudes dans les œuvres de notre saint Docteur, à réduire pratiquement à deux septénaires d'habitus notre organisme spirituel et, par suite, à considérer les deux dons d'intelligence et de sagesse comme les principes uniques de la vie mystique. Qu'il soit possible de réunir en faveur de cette thèse un nombre imposant de textes et de références, nous ne le nions pas. Nul n'en sera surpris de ceux qui connaissent la virtuosité avec laquelle le Docteur Séraphique combine ses trilogies et l'extraordinaire souplesse de son vocabulaire. Il n'en est pas moins évident que cette interprétation est en opposition formelle avec la doctrine des habitus infus exposée dans la seconde partie de ce travail et avec les monographies des dons que nous a conservées le *Commentaire*. Aux textes, on pourrait d'ailleurs répondre avantageusement par des textes et montrer que des ouvrages tels que l'*Itinéraire* ou les *Conférences de Donis* et *In Hexaëmeron* supposent, ou même énoncent clairement la supériorité des béatitudes sur les dons.

Pour n'en citer qu'un exemple, l'*Itinéraire* se propose de conduire l'âme non à la sagesse, le plus noble des dons, mais à la paix, la plus haute des béatitudes. « Par les six ailes du Séraphin, lisons-nous dans le prologue, on peut entendre six illuminations progressives. Par elles, comme par autant de degrés ou de voies, l'âme s'élève, au milieu des ravissements de la sagesse chrétienne, jusqu'à la paix : *anima... disponitur ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae* [1]. » La paix est le terme, les transports de la sagesse sont le moyen.

Les dons néanmoins collaborent avec les béatitudes pour conduire l'âme au parfait repos en Dieu. L'exercice de certaines béatitudes précède même celui du don de sagesse, tout comme l'usage du don de crainte devance et prépare celui de certaines vertus. Les activités des habitus gratuits se croisent et s'entremêlent plus encore que celles de nos facultés naturelles, et s'il est utile de les discerner et de les définir isolément, il y a tout intérêt à dissocier de cette anatomie spirituelle l'étude plus pratique de leur fonctionnement. Pour ce motif, nous renvoyons après la description de ces deux derniers dons d'intelligence et de sagesse, l'exposé succinct des deux contemplations auxquelles ils nous habilitent pour une bonne part.

1. *Itin.*, Prol. n. 3 ; — cf. *tot. loc.* (V, 296).

Art. I. — La connaissance naturelle de Dieu.

L'étude du don de science a nécessité une rapide incursion dans le domaine philosophique de la connaissance. Nous avons vu que saint Bonaventure assignait deux sources au savoir humain et, par contre-coup, deux modes d'acquisition distincts. « Nous ne connaissons que par et dans les Idées éternelles des choses », avait dit Platon, le philosophe-poète. « Erreur, avait répondu Aristote le philosophe empiriste, il n'est rien dans notre esprit qui n'y soit parvenu par la voie des sens ». Entre ces deux extrêmes, le génie de saint Augustin avait trouvé un juste milieu [1].

Il est bien vrai, dit après lui le Docteur Séraphique, que toute notion abstraite nous vient des sens. Les premières de ces connaissances du sensible, ou principes, nous ne les apportons pas en naissant. Nous ne saurions jamais par exemple que le tout est plus grand que la partie, si nos sens ne nous avaient mis en relation avec des objets matériels et étendus. En cela, Aristote a parfaitement raison. L'expression dont il se sert pour décrire l'état d'une intelligence avant qu'elle n'ait fait usage de ses sens est à remarquer. « Il n'y a rien d'écrit en elle », dit-il. Et, en effet, il n'y a en elle aucune de ces représentations ou images intelligibles, abstraites des choses et qui en sont comme la transcription mentale. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y ait en elle, aucune autre connaissance. Il est des choses que nous connaissons sans ces sortes d'espèces représentatives, par elles-mêmes, *non per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam* : l'âme, par exemple, et ses vertus [2]. N'apportons-nous pas en naissant les deux éléments nécessaires à la constitution de ces connaissances, à savoir la lumière naturelle et une âme capable de réfléchir sur elle-même, de se prendre comme sujet d'observation ? Les plus simples, les premières de ces connaissances seront principes par rapport aux connaissances ultérieures qui pourront en découler. Les unes et les autres seront innées, puisque l'âme possède naturellement en elle-même le moyen de les former. La plus noble d'entre elles est sans contredit la connaissance de Dieu, innée et immédiate, au sens exposé tout à l'heure, c'est-à-dire dégagée de toute espèce acquise par la voie des sens : *Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo « Dei notitia naturaliter est nobis inserta » sicut dicit Augustinus* [3]. Ce n'est pas de la vision intuitive de Dieu qu'il s'agit ici, mais de la certitude de son existence et d'une notion au moins confuse de sa nature connue par des similitudes de Dieu immédiatement perçues et constamment présentes à notre esprit. La vue directe de Dieu est formellement niée par saint Bonaventure en maints passages de ses œuvres : *dum cognos-*

1. Cf. *sermo IV de rebus theol.* (V, 572a).
2. *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 (II, 903, 904) ; — *De donis*, col. 8, n. 13 (V, 496).
3. *II Sent., loc cit.* (II, 904a) : la pensée est conforme à la doctrine de saint Augustin, mais le texte est en réalité de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. 1, c. 1 et 3 (cf. *Edd. Quar.*, II, 904, note 1).

citur (Deus) ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima quia facit ipsam meliorem [1]. Cette similitude infuse, inférieure à Dieu puisque créée, saint Bonaventure l'identifie ailleurs avec la lumière naturelle [2] et c'est à elle qu'il recourt le plus volontiers pour affirmer que l'existence de Dieu est évidente. Cette lumière, en effet, proclame l'existence d'un principe supérieur à l'âme et lui imposant sa loi.

Pour peu que nous réfléchissions sur notre connaissance, nous constatons la dépendance de notre esprit vis-à-vis d'une norme immuable et commune à toutes les intelligences. Il est des jugements sur lesquels nous ne pouvons rien, tel celui-ci : « Le bien est aimable. » Il existe donc au-dessus de nous un être qui nous impose sa loi de vérité. Nous ne pouvons justifier à nos propres yeux les jugements que nous prononçons sans remonter jusqu'à lui [3]. Sans doute, nous nous dispensons souvent, ordinairement même, de légitimer ainsi nos affirmations et nous les tenons néanmoins pour certaines. Il n'en est pas moins vrai que l'existence du Vrai immuable est impliquée en tous nos jugements, qu'il suffit de les fixer un instant pour le voir resplendir, et que nous ne pouvons les justifier sans remonter jusqu'à lui [4].

Si Dieu ne peut être connu par une similitude reçue du monde extérieur par l'intermédiaire des sens, si d'autre part nous portons en nous-mêmes des témoignages de son existence si évidents, on conçoit que les créatures sensibles aient un rôle secondaire dans notre connaissance de Dieu. Nous le *retrouvons* en elles plutôt que nous ne l'y *trouvons*. Elles nous rappellent ses perfections infinies plutôt qu'elles ne nous les enseignent [5].

Ces quelques notions sur la théorie bonaventurienne de la connaissance, nous expliquent pourquoi le Docteur Séraphique exclut du nombre des habitus surnaturels qui nous habilitent à connaître Dieu le don de science tourné vers l'univers matériel et pourquoi il n'assigne au don d'intelligence, rangé parmi eux, que deux objets : la créature spirituelle et le Créateur.

1. *I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 1, ad 5 (I, 70) ; cf. *De scientia Christi*, q. 4, in corp. (V, 23b) « Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, *non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate*, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae » ; — *ibid.*, ad 4 (V, 24b) : «... nec sequitur quod non cognoscamus in veritate aeterna, sed quod non illa sola, verum etiam in lumine veritatis creatae. » Cf. *ibid.*, ad 13, ad 15, ad 16, ad 22 (V, 25, 26).

2. *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4 (II, 133b).

3. *Itin.*, c. 3, n. 4 : *Judicium autem...* (V, 305a) ; — *in Hex.*, col. 2, n. 9, 10 (V, 338a).

4. Cf. *I Sent.*, d. 8, p. 1, 154, 155. — *Itin.*, c. 3, n. 4 (V, 305a) : « In judicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges si plena resolutione resolvat. » Sur cette *réduction* ou *résolution* de nos jugements, cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 380, et *supra* Ire partie, ch. III.

5. Cf. É. Gilson, *op. cit.*, ch. III. *L'évidence de l'existence de Dieu*, particulièrement p. 128 : « Si l'idée de Dieu est innée, le monde sensible ne pourra jamais nous servir à la construire, mais seulement nous offrir une occasion de la retrouver, et c'est elle qui constituera nécessairement notre point de départ .»

Art. II. — Les degrés de notre connaissance surnaturelle de Dieu.

Connaître vraiment Dieu, c'est connaître la Trinité des Personnes en l'unité de nature. Sans le secours de la grâce, notre esprit ne pourrait y parvenir ni même soupçonner ce mystère [1]. On se souvient qu'elle se ramifie en trois séries d'habitus se distinguant par la perfection croissante des actes auxquels ils habilitent nos facultés. Notre intelligence, considérée dans le mode supérieur de connaissance par lequel elle atteint Dieu, recevra un triple secours surnaturel : la vertu de foi, le don d'intelligence, la béatitude des cœurs purs.

Avec une constance remarquable, le Docteur Séraphique a toujours marqué ces trois étapes dans l'ascension de notre esprit vers le Dieu Trine. Elles lui ont été fournies par le simple rapprochement des trois groupes d'habitus gratuits qui intègrent notre organisme spirituel. La foi, l'intelligence et la pureté de cœur correspondent en effet au sixième degré de leur septénaire respectif [2]. La définition traditionnelle pour la vertu de foi, l'étymologie du nom pour le don d'intelligence, la récompense promise par le Christ à la pureté de cœur montrent dans cette trilogie une gradation ascendante des mieux réussies : grâce à la foi, nous croyons les vérités révélées ; grâce à l'intelligence, nous pouvons lire à l'intérieur de ces vérités (*intelligere* vient de *intus legere*, selon saint Augustin), nous pouvons essayer de les pénétrer, de les comprendre ; la pureté de cœur enfin nous fait voir Dieu : aux laborieux raisonnements, elle substitue la simple « contuition » [3].

Cette trilogie d'habitus obtenue *a priori*, par simple rapprochement des septénaires, avait été remarquée par les premiers grands scolastiques. Avec plus ou moins de bonheur, ils la donnent en exemple de leur division quadripartite des dons gratuits. Elle ne pouvait être négligée par saint Bonaventure, et à voir avec quelle prédilection il la cite avant même d'avoir abordé le traité des dons en particulier, on devine la fascination exercée par elle sur son esprit et la part considérable, sinon prépondérante, qu'elle a eue dans l'élaboration de sa doctrine des dons en général. Nous pouvons nous-mêmes la tenir pour très assurée et complète, et guidés par elle, reconstituer degré par degré l'itinéraire de notre esprit vers Dieu.

Au départ, la vertu de foi. Sans elle, nulle connaissance du mystère de la vie divine. C'est elle qui nous ouvre les yeux sur tout le dogme, elle encore

1. *In Hex.*, col 8, n. 9 (V, 370b) ; — cf. *supra* : *Première partie*, ch. 1, p. 11.
2. Cf. *Appendice*, note C.
3. *III Sent.*, d. 35, q. 3, *in corp.* (III, 778a) : « Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum : uno modo habetur cognitio de Deo per simplicem assensum ; alio modo per rationis adminiculum ; tertio modo per simplicem contuitum. Primum est virtutis fidei cujus est assentire ; secundum est doni intellectus cujus est credita per rationem intelligere ; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cujus est Deum videre. » Cf. cette même trilogie : *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737a) ; — *ibid.*, a. 2, q. 1, ad 6 (III, 743b) ; — *Brev.*, p. 5, c. 4 (V, 256a) ; — *sermo IV de rebus theol.*, n. 1 (V, 567b).

qui nous rendra attentifs aux vestiges de la Trinité épars dans les créatures matérielles. Nous avons dit comment notre raison naturelle *retrouvait* en elles le Dieu un, plutôt qu'elle ne l'y *trouvait*. De la même manière et pour les mêmes raisons notre esprit éclairé par la foi *retrouve* en elles le Dieu Trine. Il n'y a dans cette *reconnaissance* de la Trinité dans ses vestiges qu'un simple jugement, la claire perception d'un rapport d'analogie entre des objets connus par les sens et les vérités proposées à notre assentiment par la foi [1].

Au don d'intelligence, il appartient, ainsi que son nom l'indique, de nous faire comprendre. Sa collaboration avec le don de sagesse uniquement ordonné à Dieu puisque Dieu seul peut pleinement satisfaire notre besoin de jouir, nous indique son objet principal : Dieu atteint sous la raison de Vérité éternelle. Mais si notre volonté surélevée par le don de sagesse peut atteindre Dieu et s'attacher à lui sans intermédiaire, comme nous le verrons plus loin, notre esprit ne peut le voir directement : il a besoin pour aller à lui de s'appuyer sur la créature. Et c'est pourquoi le don d'intelligence joint à la contemplation du Créateur celle de la créature spirituelle en qui se reflètent le plus clairement les perfections divines [2] : c'est en se tournant vers elle-même, on l'a vu, que la raison naturelle parvient le plus directement à la connaissance de Dieu. La foi respecte cet ordre, mais en nous révélant la nature angélique et le monde de la grâce, elle multiplie nos points de départ possibles vers Dieu. En nous découvrant le mystère de la vie divine, elle fournit aux pieuses recherches de notre esprit un sujet d'une richesse incomparable. Il passera infatigable de la considération du Dieu Trine à celle des créatures spirituelles qui en sont l'image ou la similitude pour le retrouver en elles et, par elles, le mieux comprendre et chercher en lui son repos [3].

1. « In imagine, quia magis appropinquat, (Deus) magis clare habet cognosci ; in vestigio vero, quia multum distat, sub majori obscuritate et aenigmate. Et quia ad donum intellectus spectat contemplatio *clarior et excellentior quam sit cognitio fidei* ; hinc est quod ad donum illud non spectat cognoscere Deum in quacumque creatura (comme c'est le cas pour la foi), sed in ea, quae est ejus imago et similitudo expressa, sicut dictum est supra. » *III Sent.*, d. 35, q. 3 ad 4 (III, 779). — Cette réponse, comme la question à laquelle elle renvoie, exclut formellement du domaine du don d'intelligence les créatures sensibles. Elle nous paraît en outre attribuer à la vertu de foi la lecture des vestiges de la Trinité dans le monde matériel, interprétation que favorisent les conférences X, XI et XII *in Hexaëmeron*. Nous nous écartons sur ce point de M. É. Gilson (*op. cit.*, p. 425-426 et note 2 de la page 425). *L'intellectus* que saint Bonaventure déclare *janua considerationum scientialium* désigne en réalité le don de science, ce qui explique la réfutation des erreurs des philosophes : « Tres sunt errores cavendi *in scientiis...* » (*De donis*, col. 8, n. 16 (V, 497). Du don d'intelligence proprement dit, il n'est pas parlé dans cette conférence parce que « longum esset dicere » (*ibid.*, n. 20 ; V, 498b). En effet, toutes les conférences dites *in Hexaëmeron*, à partir de la troisième, se rattachent à son exposé : cf. *in Hex.*, col. 3, n. 1 (V, 343a) : « Et iste intellectus (clavis contemplationis caelestium) proprie est donum. » Cf. *supra*, p. 169, n. 1. — Le mot « contemplation » désigne parfois l'interprétation des choses sensibles, mais plus ordinairement le repos, soit de l'esprit seul, soit de la volonté imposant silence aux facultés cognitives. La première contemplation relève du don d'intelligence et de la béatitude de la pureté de cœur ; la seconde du don de sagesse et de la béatitude de la paix, comme nous le verrons en son temps (ch. VIII).

2. *III Sent.*, d. 35, q. 3, ad 5 et in corp. (III, 778-779).

3. Les divers objets du don d'intelligence seront étudiés plus en détail dans l'art. III de ce même chapitre.

Au terme de ses laborieuses enquêtes, il se retrouvera en face de la Vérité immuable, dont les idées sont les raisons éternelles des choses, l'exemplaire et la norme de tout être et de toute connaissance. Cette Vérité, ces raisons éternelles identiques à Dieu, va-t-il enfin les apercevoir directement ? Inapte à la vision intuitive s'il est abandonné à ses seules forces, peut-il y arriver avec le secours de la grâce ?

Bien qu'il distingue plusieurs degrés dans notre connaissance surnaturelle de Dieu, saint Bonaventure s'est toujours refusé à identifier les plus nobles d'entre eux avec la vision béatifique. A l'intuition réservée aux bienheureux et à peine accordée en passant à de rares privilégiés tels que saint Paul et peut-être Moïse, il oppose la *simple contuition* d'ici-bas [1].

Dieu est vu par les cœurs purs, a dit pourtant saint Augustin : *a purgatissimis mentibus cernitur*. L'on pourrait relever dans ses ouvrages et ceux des autres Pères ou Docteurs de l'Eglise bien des affirmations analogues. Saint Bonaventure ne fait aucune difficulté pour l'admettre, mais il se refuse à interpréter ces passages de la vision intuitive ou face à face. La Tradition et l'Ecriture s'accordent à la nier aux membres de l'Eglise militante : « Tant que nous sommes dans ce corps mortel, dit l'Apôtre, nous cheminons loin du Seigneur, conduits par la foi, non par la vue directe. » Au reste, il est si facile d'interpréter les textes qui semblent affirmer cette saisie directe de Dieu par notre esprit en supposant charitablement que leurs auteurs, d'accord avec eux-mêmes et avec l'Ecriture, ont voulu parler de la connaissance de Dieu entrevu dans son action sur notre âme. *Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur* [2].

Saint Bonaventure a cru pouvoir employer à son tour des expressions consacrées par l'usage, assez imprécises il est vrai, mais si faciles à justifier. Hélas ! sa confiance dans la charité et le bon sens de ses lecteurs a été maintes fois déçue. On l'a accusé d'ontologisme, bien plus, d'incohérence. Depuis quelque temps, le P. E. Longpré a fait justice de ces accusations imprudentes [3]. Son attitude au début de sa carrière doctrinale est des plus nettes, on vient de le voir par le texte du Commentaire cité. En 1272, au cours de ses conférenees *in Hexaëmeron*, il renouvelle cette affirmation. Les normes immuables de nos jugements ont leur racine dans la lumière éternelle et nous

1. Le *raptus* « facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae, nec est idem ecstasis et raptus, unde ut dicunt, non habent habitum gloriae sed actum ; et sicut illa visio (l'extase) est in confinio viae et patriae, sic illa (le rapt) est in confinio unionis et separationis a corpore. » *In Hex.*, col. 4, n. 30 (V, 348a).

2. *II Sent*, d. 23, a. 2, q. 3 in corp. : *Secundus autem modus...* (II, 544). — Cf. *Brev.*, Prol. (V, 201b) : « Est enim ipsa fides *omnium* supernaturalium, illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino et fundamentum stabiliens, et lucerna dirigens et janua introducens. »

3. P. E. Longpré (*op. cit.*, p 57 et suiv). Cf. aussi É. Gilson (*op. cit.*, p. 382, note 2). — Rosenmöhler, *op. cit.*, a longuement critiqué la démonstration du P. E. Longpré (p. 187 à 194). Les textes qu'il allègue en faveur de son opinion ou bien peuvent s'expliquer d'une vision médiate, ou bien se réfèrent au don de sagesse. Cf. enfin Vincent Mayer, O. M. C. The doctrine of Saint Bonaventure concerning our knowledge of God, New-York, 1924.

conduisent à elle, mais nous ne la voyons pas pour autant : *hae enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur* [1].

Entre ces deux périodes de sa vie, le Docteur Séraphique aurait-il suivi des routes moins sûres et les aurait-il enseignées aux autres ? On l'a prétendu en se référant au chapitre x de l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*. Il est peu vraisemblable que sa pensée ait varié sur un point si important et il suffit, pour réfuter directement cette fausse imputation, de remarquer que cet opuscule ne prétend pas nous conduire à l'intuition de Dieu, mais à sa « contuition » dans la mesure où elle est possible à notre situation d'ici-bas : *postquam mens nostra contuita est Deum extra se... intra se... supra se... secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae* [2].

En quoi consiste donc la simple contuition promise aux cœurs purs ? On pourrait la définir : un pressentiment intellectuel infaillible des raisons éternelles entrevues à travers les espèces infuses de notre esprit. Lorsque, par de longs exercices, nous nous sommes familiarisés avec les principes transcendants et les notions premières des choses, nous avons une conscience plus nette de l'action immédiate de la Vérité éternelle sur notre intelligence. Elle l'excite et la règle sans intermédiaire [3] et sans se rendre visible elle-même, mais, dans l'influence subie, nous entrevoyons le principe d'où elle émane. Nous n'apercevons pas la source de la lumière, et cependant le fait d'en bénéficier nous contraint d'affirmer son existence. Le soleil ne paraît pas, mais il nous fait savoir les splendeurs qui sont en lui [4]. Devant ces splendeurs à peine entrevues, notre esprit demeure suspendu dans l'admiration, et dans cette admiration il trouve le repos.

Les laborieuses ascensions du don d'intelligence ont préparé cette simple contuition et trouvent en elle leur récompense. La pureté de cœur qui la rend possible et en est comme la faculté propre mérite bien le nom de béatitude, puisqu'elle nous assure dès ici-bas cette simple vue indirecte de Dieu, prémices de la vision intuitive ou face à face réservée au ciel.

1. *In Hex.*, c. 2, n. 9. (V, 338a).

2. *Itin.*, c. 7, n. 1 (V, 312a) ; — cf. n. 2 (V, 312b) : l'extase elle-même qui dépasse la simple contuition ne donne pas à l'âme le bonheur du ciel, mais une félicité et une union proportionnées à notre condition de « voyageurs » : « quantum possibile est secundum statum viae. »

3. *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, ad 6 (II, 124b). — L'impossibilité d'atteindre la lumière incréée vient d'être démontrée, cf. p. 171, n. 1.

4. La Lumière incréée est *objet* de notre connaissance *en tant qu'elle est source* de la lumière créée (que nous percevons seule directement : cf. *De scientia Christi*, q. 4, ad 22 (V, 26b) : c'est pourquoi saint Bonaventure l'appelle « objectum fontanum ». Sur cette expression, cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 385 ; — *ibid.*, la définition du *contuitus* : « L'appréhension dans un effet perçu de la présence d'une cause dont l'intuition nous fait défaut. » — La comparaison du soleil est de saint Bonaventure : *In Hex.*, col. 20, n. 9 (V, 427a). La construction est incorrecte, mais le sens général ne fait pas de doute. Il faut se souvenir que ces conférences sont des notes d'élève.

5. « Quando videt hoc (i. e. conditiones entis) familiarius primo ratiocinando, secundo experiendo, tertio intelligendo, ibi potest quiescere... Et hoc faciendo conquiescit. » *In Hex.*, col. 5, n 32 (V, 359b). Il s'agit dans tout ce passage de l'exercice par lequel l'intelligence « transfert se ab effectu ad causas (don d'intelligence) et transit ad rationes aeternas (béatitude des cœurs purs ». — Cf. *ibid.*, n. 33 : « Dum haec igitur percipit et consurgit ad divi-

Art. III. — Objets du don d'intelligence.

Cette rapide description des étapes de notre ascension vers la plus haute des connaissances intellectuelles de Dieu possibles ici bas, la simple contuition, nous a montré que le don d'intelligence, comme les autres dons, nous habilitait à des actes de perfection moyenne. Intermédiaire entre la vertu de foi et la béatitude des cœurs purs, il est préparé par celle-là, il achemine vers celle-ci. C'est à lui que nous sommes redevables de notre connaissance rationnelle de la Trinité. La grâce, en effet, si elle ennoblit la nature et multiplie ses ressources, ne la détruit pas. La voie par laquelle notre esprit s'élève à la connaissance de Dieu n'est pas essentiellement modifiée par l'infusion des dons gratuits. Le point de départ et, à plus forte raison, le terme sont substantiellement identiques : la créature spirituelle d'une part, Dieu de l'autre [1].

Mais tandis que la raison naturelle ne pouvait chercher qu'en elle-même des images capables de lui révéler les infinies perfections de Dieu, la raison éclairée par la foi découvre de nouvelles images, bien plus des similitudes de Dieu très aptes à faciliter son ascension vers lui : ce sont les esprits purs, c'est surtout la grâce avec ses ramifications.

La foi ne se contente pas de multiplier nos moyens de connaître Dieu. Elle nous en assure encore une plus complète et plus parfaite utilisation en nous révélant le mystère de la Trinité. En réfléchissant sur les attributs nécessaires de l'Etre suprême découvert par leur intelligence, les plus nobles des philosophes pouvaient considérer en lui le principe, la fin et la cause exemplaire de toutes choses et, dans cette contemplation, trouver le repos de l'esprit, mais il leur était impossible d'aller plus avant dans la science de Dieu [2]. La foi seule peut nous découvrir les merveilles de la vie divine. Elle élargit par conséquent le champ de nos recherches et nous fournit de plus étonnants sujets d'admiration. La raison naturelle ne connaissait de Dieu que l'unité de sa nature. Illuminée par la foi, elle peut exercer son activité sur la Trinité des Personnes.

L'énumération complète des objets soumis aux investigations du don d'intelligence comprendrait donc les facultés naturelles de l'âme et ses facultés surnaturelles ou dons gratuits, les purs esprits et Dieu considéré d'abord dans l'unité de sa nature, ensuite dans la trinité de ses personnes [3].

num contuitum, dicit se habere *intellectum adeptum* quem promiserunt philosophi. » Dès que le but est atteint, la faculté entre en repos.

1. « Donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae. » *III Sent.*, d. 35, q. 3, in corp. et in resp., *passim* (III, 778, 779).

2. « Et ad hoc venerunt philosophi et nobiles eorum et antiqui, quod esset principium et finis et ratio exemplaris. » *In Hex.*, col. 6, n. 1 (V, 360b) « Alii philosophi illuminati posuerunt ideas, qui fuerunt cultores unius Dei... Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem. Sed adhuc isti in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei. Nos autem habemus lumen fidei. » *Ibid.*, col. 7, n. 3 (V, 365a, 366b).

3. Les purs esprits sont ordinairement considérés à propos de la hiérarchisation de l'âme par la grâce (*cf. Itin.*, c. 4, n. 4 et 7 (V, 307, 308) ; — *in Hex.*, col. 22, n. 24 et suiv. (V,

Le respect de l'ordre ascendant réglera les démarches du don d'intelligence. A vouloir fixer le soleil divin sans la préparation voulue, nous courrions le risque d'en être aveuglés. Nous habituerons progressivement les yeux de notre esprit à supporter le resplendissement de sa lumière en les portant sur les objets qui la reflètent en l'atténuant : notre âme et ses facultés, puis sur ceux qui, étant plus rapprochés de son centre de diffusion, la reçoivent avec plus d'abondance et la renvoient plus parfaitement, et enfin sur le soleil lui-même. Nous ne le verrons pas directement et immédiatement, mais à l'éclat de ses rayons nous devinerons les trésors d'éblouissantes clartés qu'il renferme et dans cette simple vue notre esprit trouvera son rassasiement et son repos [1].

Tout au long de cette montée, le don d'intelligence essentiellement ordonné à ce labeur nous aura soutenus. C'est lui qui prépare à notre intelligence le pain dont elle se nourrira dans l'exercice de la contemplation. Le pain, disait saint François, se gagne difficilement : il faut jeter en terre la semence, surveiller sa croissance, cueillir le blé quand il est mûr, le porter au moulin, le faire cuire. Il en est de même pour le pain de l'esprit et c'est pourquoi il en est si peu qui exercent le don d'intelligence [2]. Cette laborieuse conquête de la vérité n'est pourtant pas tout amertume. Il y a du plaisir à connaître la vérité et si ce plaisir est moindre que celui que nous assure l'exercice du don de sagesse, il mérite néanmoins d'être recherché, d'autant plus que la connaissance de la vérité nous dispose à goûter la suavité divine [3].

441 suiv.) ; — ou à propos de l'Eglise militante (*In Hex.*, col. 22, n. 2-24. (V, 438 suiv.); ou à la suite de la contemplation de la Trinité (*ibid.*, col. 21, n. 16 et suiv.) — Ce degré intermédiaire entre l'âme et Dieu ne faisant pas nombre, il reste donc quatre objets au don d'intelligence. Ils correspondent aux quatre derniers chapitres de *l'Itinéraire*. — La division ternaire : âme, hiérarchies angéliques et Dieu, est donnée : *In Hex.*, col. 5, n. 33 (V, 359b). Le plus fréquemment, saint Bonaventure utilise la division : *infra se*, *intra se* et *supra se* qui a l'avantage d'embrasser tout l'itinéraire de notre esprit vers Dieu. C'est le plan de l'*Itinéraire* déjà indiqué dans le *Commentaire de saint Luc* (c. 9, n. 48 ; — VII, 231b) avec la subdivision de chaque degré et l'allusion aux six degrés du trône de Salomon.

1. Cf. *Itin.*, c. 3, n. 7 (V, 305b) ; — *in Hex.*, col. 20, n. 13, 15 (V, 427b; 428a).

2. *In Hex.*, col. 3, n. I (V, 343a). — Cf. *Itin.*, c. 4, n. 1 (V, 306a); *De perfectione vitae*, c. 5, n. 10 (VIII, 120b) ; — *De scientia Christi*, q. 3, ad 19 (V, 26a).

3. *III Sent.*, d. 35, q. 3, ad 3 (III, 779a).

CHAPITRE VII

LE DON DE SAGESSE

Plus que tout autre, le don de sagesse a besoin d'être exactement défini, le terme qui le désigne étant susceptible de nombreuses acceptions presque toutes d'un usage très courant.

Le sens très large du mot latin *sapientia* ne se retrouve pas dans sa traduction française, mais encore est-il bon d'être averti pour ne pas se méprendre sur la pensée des auteurs écrivant en latin. Ils donnent parfois le nom de « sage » à celui qui possède de vastes connaissances, quel qu'en soit l'objet.

Lorsque la sagesse est opposée à la science, elle désigne un savoir d'ordre supérieur, la connaissance des choses éternelles ou, comme avait dit le Philosophe, des causes les plus hautes : *Sapientia est cognitio aeternorum, scientia vero est cognitio creatorum.* Cette définition augustinienne est souvent citée, presque toujours sous-entendue quand ces deux termes sont en présence. L'observation est capitale pour notre étude. Si cette sagesse s'oppose à la science, comme la métaphysique aux sciences naturelles, elle s'identifie avec les deux habitus naturels qui, sous-jacents à la grâce et informés par elle, ont été étudiés plus haut sous le nom de don d'intelligence et de béatitude des cœurs purs. Les descriptions de cette sagesse naturelle ou philosophique données çà et là par saint Bonaventure confirment pleinement cette interprétation [1].

1. Donnons un exemple : « ... Attingere rationes illas (les raisons éternelles) non facit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem. » Il ne peut s'agir ici ni du don de sagesse proprement dit, ni de son *habitus substratus* ; saint Bonaventure le considère comme principalement affectif et n'intervenant dans le domaine de la connaissance intellectuelle que pour la supprimer. Mais voici plus de précision sur cette sagesse naturelle : « Hujusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus *sapientium* ut *reductivae* et *quietativae*. *Reductivae* nous renvoie au don d'intelligence à qui appartient en propre la *réduction* ou *résolution* de nos jugements, *quietativae* à la béatitude de la pureté de cœur qui habilite l'esprit au repos de la contemplation. *De scientia Christi*, q. 4, ad 19 (V, 26a) ; — cf. *ibid.*, ad 2 (V, 24b) ; « Ad hoc quod (mens) cognoscat per aeternas rationes, non oportet quod in illis figatur, nisi in quantum cognoscit sapientialiter. Aliter enim attingit illas rationes sapiens, et aliter sciens : sciens attingit illas ut moventes, sapiens vero ut quietantes ; et ad hanc sapientiam nemo pervenit « nisi primo per fidei justitiam emundetur. » Cette dernière proposition est de saint Augustin (*De Trinit.*, c. 2, n. 4 : la leçon aujourd'hui reçue porte, au lieu de *emundetur*, *nutrita vegetetur*). La ma-

C'est cet *habitus substratus* du don d'intelligence qui a été accordé à Platon et non le don de sagesse proprement dit. C'est de lui enfin qu'il faut entendre le *sermo sapientiae* auquel notre Docteur fait si souvent allusion en l'opposant au *sermo scientiae*.

La troisième acception de ce mot est moins usitée et ne nous retiendra pas longtemps : il est employé en certaines traductions de la Bible pour désigner le culte rendu à Dieu ou la piété.

Dans son sens strict, il signifie soit la connaissance expérimentale de la suavité de Dieu, soit l'*habitus gratuit qui nous y habilite* : c'est le don de sagesse proprement dit.

« La sagesse justifie son nom », atteste l'Ecclésiastique. Sa définition réelle répond à sa définition nominale. Dérivée de *sapere*, goûter, la sagesse désigne donc une connaissance de Dieu ayant son analogue dans la sensation du goût : elle est une agréable dégustation de la bonté de Dieu [1].

Toute jouissance implique deux actes : l'un d'ordre cognitif, l'autre d'ordre affectif, le plaisir consistant, selon Aristote, dans l'union de la faculté avec l'objet qui lui est proportionné et dans la sensation de cette union. L'expérience intime de Dieu comportera pareillement un acte d'intelligence et un acte de volonté. Elle commencera dans la connaissance et s'achèvera dans l'amour [2]. Le premier de ces deux actes est tout entier ordonné au second et comme tel, d'une nature toute particulière qu'il nous faudra définir, si tant est qu'il puisse l'être.

Cette subordination légitime, aux yeux de saint Bonaventure, l'attribution de deux actes si distincts à un même habitus. Le plus important des deux, à savoir l'affectif qui a raison de fin par rapport au cognitif, nous oblige à considérer le don de sagesse comme un don principalement affectif, mais cela ne l'empêche nullement d'agir sur l'intelligence, cette faculté s'exerçant sous la dépendance de la volonté [3]. Cette intervention, du reste, ne fait pas de lui

nière dont saint Bonaventure cite ce texte en de nombreux passages nous autorise à croire qu'il y voyait une allusion à la septième béatitude : *Bienheureux les cœurs purs*, etc. Cf. *Sermo 4 de retit. theol*, n. 15 (V, 571 b). Quoi qu'il en soit, l'identification de la sagesse dans ces deux passages avec les *habitus substrati* du don d'intelligence et de la béatitude des cœurs purs ne fait pas difficulté.

1. *III Sent.*, d. 35, q. 1, f. 1(III, 773a) citant Eccli, VI, 6, 23.

2. *III Sent.*, d. 35, q. 1 in corp. (III, 774b). — Au sujet de cette double activité du don de sagesse, É. Gilson écrit : « Il est donc vrai de dire, selon saint Bonaventure, que l'acte propre du don de Sagesse, à savoir, l'extase, n'est nullement cognitif, mais purement affectif, car une expérience sans pensée n'est pas une connaissance, et il est également vrai d'affirmer que l'extase, dans laquelle nous ne connaissons rien puisque nous ne pensons plus, inclut cependant en soi une connaissance puisqu'elle est une expérience. » (*Op. cit.*, p. 447.) — É. Gilson appuie la première de ces deux affirmations sur un argument que les Edd. de Quaracchi ont gratifié du titre de « fondement » parce qu'il se trouvait à la suite d'arguments admis par saint Bonaventure. En réalité, le Docteur Séraphique traite cet argument comme une objection (cf. III, 775b : *Ad illud vero quod objicitur...*) et affirme *constamment* la dualité des actes du don de sagesse. — Cet exemple confirme l'observation que nous avons faite plus haut (IIe partie, p. 100) sur la méthode de discussion scolastique. Un cas analogue nous est offert : *III Sent.*, d. 35, q. 4, f. 4 (III, 780a).

3. *Ibid.*, in corp. et concl. (III, 774, 775b). — Saint Bonaventure renvoie expressément

un habitus cognitif. Il est bien plutôt anticognitif, puisque sa première fonction consiste à imposer aux sens, à l'imagination et à l'intelligence même, la renonciation à leurs actes propres, ainsi que nous allons le voir

Art. I. — La sagesse, principe de la « docte ignorance ».

Il y a deux méthodes pour arriver à la connaissance de Dieu, l'une positive, l'autre négative. La première a été longuement décrite dans le chapitre précédent : elle consiste à rechercher dans les plus nobles créatures des représentations finies des infinies perfections de Dieu et à les rapporter à lui comme à leur principe, à leur cause exemplaire et à leur fin. Cette méthode en laquelle excella saint Augustin, requiert pour donner tous ses résultats, l'intervention, à des titres divers, de la vertu de foi, du don d'intelligence et de la béatitude des cœurs purs [1].

La méthode négative nous conduit à la connaissance de Dieu par des voies plus ardues. Voici en quelques mots ses fondements et ses procédés. Notre langage étant adapté à l'ordre créé auquel nous appartenons, les signes qui le composent exprimeront nécessairement le fini : ils sont littéralement des « termes », c'est-à-dire des limites. En les employant pour désigner les perfections divines infiniment supérieures à tout ce que les créatures les plus parfaites peuvent nous en révéler et à tout ce que nous pouvons concevoir, nous rapetissons Dieu, nous assignons des bornes à ses attributs infinis. En définitive, nous nous exprimons incorrectement. Nous sommes plus proches de la vérité quand nous nions de Dieu les qualités des créatures en déclarant qu'il les dépasse toutes, que lorsque nous les lui attribuons, les aurions-nous portées au préalable à leur plus haut degré. Ce faisant, nous ne privons pas Dieu de ce qui est en lui, mais nous reconnaissons que les perfections des êtres finis se trouvent en lui à un degré que nous ne pouvons comprendre [2].

Cette méthode négative est éminemment enseignée par l'Aréopagite. Ecoutons sa prière et les conseils qu'il adresse à son ami Timothée : « Trinité superessentielle, superdivine et superbonne, guide des chrétiens dans la divine sagesse, conduis-nous vers cette superinconnue, superlumineuse et très sublime hauteur où les nouveaux, absolus et immuables mystères de la théologie sont cachés par l'éblouissante obscurité du silence. Cette obscurité instruit secrètement en des ténèbres très épaisses mais supermanifestes et supersplendides ; en elle toutes choses viennent se refléter et elle superemplit les esprits purs, des splendeurs des biens supérieurs et invisibles.

« Voilà ma prière. Pour toi, cher ami, exerce-toi sans relâche à ces mystérieuses visions. Laisse de côté les sens et les opérations intellectuelles, les

à *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 *circa finem* (III, 477) où il explique comment un même habitus, la foi, peut être à la fois cognitif et affectif.

1. *De triplici via*, c. 3, n. 11 et 12 (VIII, 16b, 17). — Cf. plus brièvement : *in Hex.* c. 3, n. 33 (V, 342b).

2. *De triplici via*, c. 3, n. 13 (VIII, 17 b) ; — *in Hex., loc. cit...*

choses sensibles et les invisibles, tout non-être et tout être, et, sans connaissance, unis-toi, autant que cela est possible, à celui qui est au-dessus de toute essence et de toute science. Car c'est par une extase totale de ton esprit purifié (extase qui ne peut être comprise ni de toi ni de personne), c'est par elle que, abandonnant tout et libre de tout, tu pourras t'élever jusqu'au rayon superessentiel des divines ténèbres [1]. »

Ayant longtemps pratiqué cet art de monter à Dieu, Denys se mouvait à l'aise dans ces hauteurs. En exhortant son disciple à s'y livrer, il lui recommande discrètement de procéder avec ordre, reconnaissant ainsi implicitement les difficultés de cette ascension. Il renoncera d'abord aux opérations des sens, se rappelant qu'il ne peut ni voir de ses yeux celui qu'il aime, ni l'entendre de ses oreilles, ni le toucher de ses mains, car il n'est pas sensible, mais uniquement désirable. Il se dira ensuite que son imagination ne peut lui être utile pour la connaissance de son bien-aimé, puisqu'il n'a pas de limites, qu'il ne peut être ni montré par des figures, ni mesuré par des nombres, ni circonscrit dans un espace, et qu'il n'est pas sujet au changement : il n'est donc pas imaginable mais uniquement désirable. Il considérera l'impuissance de son esprit à lui faire connaître celui qu'il cherche : il ne peut être ni démontré ni défini, il échappe à toutes nos investigations et à toutes les enquêtes de notre esprit parce qu'il est uniquement désirable [2].

Cet effort de l'intelligence pour se hausser au-dessus de ses propres opérations équivaut à une renonciation. Elle ne se dépasse qu'en supprimant ses actes cognitifs : le silence, l'obscurité de l'esprit, tel est donc le terme de l'extase, la première phase de l'exercice du don de sagesse : *istius sapientiae est amentem esse* [3].

L'âme ne s'est quittée, n'est sortie d'elle-même que pour se perdre en Dieu, ce Dieu qui, selon le Psalmiste, « a choisi les ténèbres pour lieu de son séjour » [4]. Paradoxe étrange, mais combien instructif, saint Paul nous dit de lui qu'il habite une lumière inaccessible [5]. Ces affirmations, loin de se détruire, se complètent et s'éclairent mutuellement. Dieu est lumière, mais les rayons qu'il projette sont si intenses qu'ils nous éblouissent et nous empêchent de distinguer quoi que ce soit. Nous sommes aveuglés par l'excès de la lumière et cet aveuglement est une suprême illumination [6]. Comme il arriva aux disciples sur le Thabor, une nuée lumineuse a couvert l'âme de son ombre, lui apportant à la fois lumière et ténèbres : lumière pour les choses de Dieu, ténèbres pour les

1. Pseudo-Dion., *De mystica theol.*, c. 1, § 1, cité par saint Bonaventure : *Itin.*, c. 7, (V, 413a).
2. *De triplici via*, c. 1, n. 17 (VIII, 6b).
3. *III Sent.*, d. 35, q. 1, in corp. et f. 3 (III, 774b, 773b).
4. Ps. 17. 12 cité par saint Bonaventure *in Hex.*, col. 20, n. 11 (V, 427) : « Sed quid est quod iste radius excaecat cum potius deberet illuminare ? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimate mentis ultra humani intellectus investigationem... »
5. I Tim., VI, 16, souvent cité : cf. *in Hex.*, col. 12, n. 11 (V, 386a). *De donis*, col. 4, n. 13 (V, 476a).
6. *Itin.*, n. 4 (V, 309a) : « Ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem videtur sibi nihil videre. » Cf. *in Hex.*, col. 20, n. 11 (V, 427), *supra cit.*

choses de la terre [1]. L'âme entend alors des paroles mystérieuses qu'il lui est impossible de redire et c'est pourquoi sa science de Dieu n'est jamais qu'une « docte ignorance » [2]. Et si vous demandez : Comment cela peut-il se faire ? l'Apôtre vous répond : Dieu peut réaliser en nous des merveilles au delà de tout ce que nous pouvons demander et concevoir. C'est à lui en effet bien plus qu'à ses propres efforts que l'âme est redevable de cette élévation au-dessus d'elle-même [3]. Elle est prête maintenant à faire l'expérience de sa douceur.

Art. II. — La sagesse nous fait goûter Dieu.

Ayant abandonné toutes ses opérations cognitives, l'âme peut dire avec l'Epouse des cantiques : Je dors, mais mon cœur veille. En effet, si l'intelligence sommeille, la volonté veille encore et maintient dans le silence les autres facultés. Bénéficiant de toutes les énergies qu'elles laissent inemployées, elle acquiert une vigueur nouvelle. Plus leur sommeil est profond, plus elle est active. Semblable au palmier dont le tronc se développe et grossit au fur et à mesure qu'il s'élève de terre, l'âme contemplative est d'autant plus forte qu'elle s'éloigne davantage des opérations inférieures des sens, de l'imagination ou de l'intelligence [4]. Riche de toutes les énergies de l'âme, la volonté s'élance vers le Bien infini qui seul peut satisfaire son besoin de bonheur. Elle va atteindre là où l'intelligence n'avait pu parvenir, car l'amour va plus loin que le regard : *amor enim... multo plus se extendit quam visio ; et ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus* [5]. Nos facultés cognitives ne peuvent voir Dieu qu'à travers le voile d'espèces créées, la volonté le touche et s'unit à lui sans aucun intermédiaire, et dans ce mystérieux contact elle goûte enfin la suavité divine [6]. Les yeux de l'âme n'ont pu soutenir l'éclat de la lumière divine, et en ont été aveuglés : elle a continué à luire sur l'âme pour son plus grand bien, car tout rayon de soleil est chaleur en même temps que lumière et toute chaleur est communicative. Plongée dans les ardeurs de la charité divine, l'âme s'embrase de plus en plus et bientôt elle ne fait plus qu'un avec le feu qui la dévore délicieusement [7].

Le souvenir d'une joie intense, inénarrable, la certitude d'avoir goûté à la suavité de Dieu, telles sont les données que l'on trouve le plus souvent dans les descriptions de l'extase laissées par les mystiques. Ils se déclarent unanime-

1. *Sermo 3 de Dom. 3 in Quadr., circa finem* (IX, 229b).
2. *In Hex.*, col. 2, n. 30 (V, 341) ; — *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6 (II, 546a).
3. *In Hex.*, col. 2, n. 30 (V, 341).
4. « Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit... Et tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit... » *In Hex.*, col. 2, n. 30, 31 (V, 341). — *Sermo II* de S. Agnete (IX, 510a) : « Palma grossior est circa ramos quam circa radicem. Sic anima, secundum quod altius fertur per contemplationem, tanto est virtuosior. »
5. *II Sent*, d. 23, a. 2, q. 3 ad 4 (II, 545b) ; cf. *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 (III, 689) ; — *in Hex.*, col. 2, n. 30, 32 (V. 341-342).
6. *De donis*, col. 9, n. 6 (V, 500b). — Ce point va être étudié plus en détail.
7. *In Hex.*, col. 20, n. 12 (V, 427b) ; — *Itin.*, c. 7, n. 6 (V. 313b).

ment impuissants à expliquer ce qu'ils ont éprouvé : l'esprit sommeillait et n'a rien perçu ou presque rien : *intellectus silet ; sequitur quod quasi nihil possit loqui et explicare* [1]. Ce « presque rien », ils nous le livrent ordinairement au moyen de figures ou d'allégories, le langage des choses étant plus expressif que celui des hommes.

L'une de ces images a eu le privilège de retenir l'attention de saint Bonaventure et d'être méthodiquement utilisée par lui pour décrire les rapports de l'âme avec son Dieu. Il compare les facultés surnaturelles, dons, béatitudes, à nos sens corporels. L'âme sera donc douée de cinq sens correspondant à ceux du corps. Une étude rapide de leur symbolisme va nous permettre de mieux situer le don de sagesse dans notre organisme surnaturel et de mieux définir son activité propre.

Bien que tous nos sens soient à leur façon des organes de la connaissance sensible, deux d'entre eux ressortissent particulièrement à l'ordre cognitif : ce sont l'ouïe et la vue. L'ouïe nous permet d'acquérir la science par la voie du témoignage : elle sera la figure de la vertu de foi. La vue, grâce à laquelle nous pouvons augmenter par notre propre activité le trésor de nos connaissances, symbolisera excellemment le don d'intelligence et la béatitude de la pureté de cœur.

Les trois autres sens sont rattachés par saint Bonaventure à l'ordre affectif. L'odorat, à cause de l'éloignement qu'il suppose entre l'organe et l'objet, est la figure d'une charité encore faible. Le goût ne s'exerce pas s'il n'y a pas contact ; il est pourtant distinct du toucher. Ce dernier en effet s'adapte exactement à son objet, s'unit intimement à lui au point d'en épouser les formes et les contours : aussi le Docteur Seraphique lui donne-t-il la priorité sur tous les autres sens. *Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum : aut in remotione, et sic odoratus ; aut in approximatione et sic gustus ; aut in unione et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc quod maxime unit ei qui est summus spiritus.* Au toucher spirituel est attribuée la parfaite union à Dieu, avec lequel le goût spirituel, symbole du don de sagesse, nous a mis en contact [2].

Cet ordre de préséance, emprunté au *Commentaire des Sentences*, maintenu par l'*Itinéraire* [3], situe exactement le don de sagesse dans la hiérarchie de nos facultés spirituelles. Bien qu'il suppose un certain contact et par suite une certaine union à Dieu, ce n'est pas à lui qu'elle est attribuée, parce que ce n'est pas lui qui la réalise le plus parfaitement. Comme les autres dons, il est ordonné à des actes intermédiaires. Son rôle est de nous donner de Dieu une connaissance analogue à celle que le goût nous donne d'un aliment savoureux.

La perception d'une saveur ne va pas sans connaissance ; il en est de même pour l'exercice du don de sagesse : *in amore Dei ipsi gustui conjuncta est cogni-*

1. *In Hex.*, col 2, n. 30 (V, 341b).
2. *III Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 291b, 292a). — Le don d'intelligence et la béatitude des cœurs purs sont désignés collectivement, par l'expression *oculus contemplationis*. Cf. *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230b) ; — Cf. Appendice, note A.
3. *Itin.*, c. 4, n. 3 (V, 306b).

tio. Mais cette connaissance expérimentale de Dieu ayant pour organe la volonté mérite à peine ce nom de connaissance. Saint Bonaventure préfère la nommer sensation : *magis sentiunt quam cognoscant*, dit-il des grands contemplatifs [1]. Cette expression ne lui paraît pas rabaisser l'extase, tout au contraire. En rappelant qu'elle est une expérience, il la place nettement au-dessus de la science, car expérience passe science : *optimus enim modus cognoscendi Deum est experimentum dulcedinis : multo enim excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis* [2].

Cette comparaison de l'extase à une sensation présente un autre avantage. Ce n'est pas par distraction que notre Docteur a choisi les deux sens du goût et du toucher pour symboliser respectivement le don de sagesse et la béatitude de la paix. Il les déclare à la suite d'Aristote les plus matériels de tous, parce qu'ils adhèrent le plus immédiatement à leur objet : *inter omnes sensus tactus est maxime materialis* [3]. Transportée dans l'ordre surnaturel, cette imperfection devient à ses yeux titre de gloire : *tactus... perfectior inter omnes sensus et spiritualior*. Et il en donne immédiatement la raison : ce sens nous unit à Dieu plus immédiatement que tout autre. Nous pouvons en dire autant, toute proportion gardée, du don de sagesse figuré par le goût. Alors que les plus nobles des habitus cognitifs n'atteignent Dieu qu'à travers des espèces créées, la sagesse nous met en contact direct avec lui, ce contact immédiat étant la condition de l'allégresse spirituelle : *ubi est unio secundum veritatem, ibi est jucunditas* [4].

Nous avons disserté longuement, trop peut-être, sur ces mystères de l'union extatique. Il nous a fallu pour cela réunir puis comparer les brèves explications éparses dans les œuvres de notre saint Docteur. Comme la plupart des mystiques, il n'aime pas à s'étendre sur ces modes supérieurs d'union à Dieu qu'il connaissait certainement par une expérience personnelle. Aux esprits curieux, il recommande la pratique de la vertu, seul moyen de se préparer à recevoir le don gratuit de la docte ignorance et de l'extase : « Si vous me demandez comment tout cela se fait, je vous répondrai : interrogez la grâce

1. *III Sent.*, d. 35, q 1, ad 5 (III, 775a) ; — cf. *ibid.* in corp. (III, 774) ; *Com. in Joannem*, c. 1, n. 43 (VI, 256a).

2. *III Sent*, d. 35, q. 1, ad 5 (III, 775a).

3. *II Sent.*, d. 31, a. 1, q. 3 (II, 746) : « Inter omnes sensus tactus est maxime materialis et apprehendens cum majori adhaerentia sensibilitatis ad sensibile.., *Post sensum tactus*, sensus gustus maxime est materialis inter alios. » Cf. sur le toucher : *IV Sent.*, d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, arg. 5 (IV, 1018a).

4. *III Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 292a) ; — *De donis*, col. 9, n. 6 (V, 500b) ; saint Bonaventure oppose la sagesse qui n'est que lumière à celle qui réchauffe et réjouit. Entre la première et l'âme s'interposent des espèces impresses. Pour la seconde, il y a union, contact immédiat. — Cf. encore *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4 (II, 546a) : «... Quamvis *immediata* Dei dilectio sit in via, non tamen oportet quod visio sive cognitio (sit) immediata. » — « Cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine (= vertu de foi), cognoscitur et in effectu gratiae (= don d'intelligence) cognoscitur etiam per *intimam unionem* Dei et animae (= don de sagesse) juxta quod dicit Apostolus : *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* (I Cor., VI, 17). Et haec est cognitio excellentissima, quae quidem est in ecstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem. » *III Sent*, d. 24, dub. IV (III, 531b).

et non la science, le désir et non l'intelligence, les gémissements de la prière et non les livres, l'obscurité et non la clarté, non la lumière qui brille mais le feu qui peut vous embraser complètement et vous transporter en Dieu par des onctions qui ravissent et des sentiments d'un amour très ardent [1]. »

On se prépare à recevoir le don de sagesse par la pratique des vertus et l'exercice des dons inférieurs mais surtout par la prière. La seconde phase de l'extase est due, plus encore que la première, à l'action de Dieu. C'est lui désormais qui guide l'âme [2]. Voilà pourquoi aussi l'âme n'a pas à craindre d'exagérer dans l'usage de ce don : *sapientia non potest essé nimia quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis* [3]. Cette prédominance de la grâce sur l'effort personnel distingue nettement les dons affectifs des dons cognitifs exposés dans le chapitre précédent. Nous le verrons mieux en étudiant les deux formes supérieures de contemplation auxquelles nous disposent respectivement ces deux séries d'habitus.

1. *Itin.*, c. 7, n. 6 (V, 313b).
2. *Brev.*, p. 5, c. 6 *in fine* (V, 260a) ; — *Itin.*, c. 7, n. 5 (V, 312b).
3. *III Sent.*, d. 35, q. 2 (III, 774b).

CHAPITRE VIII

LA CONTEMPLATION

On pourrait être surpris, en parcourant la masse imposante des œuvres théologiques ou mystiques de saint Bonaventure, de n'y rencontrer aucune étude sur la contemplation, aucune définition ou description convenant à toutes les formes de cet exercice [1].

Ce silence presque complet s'ajoutant à l'impression très nette que ce terme, très souvent employé, désigne des activités ou des états d'âme bien distincts, peut mettre le lecteur mal à l'aise. Un simple recours à la tradition suffit heureusement à dissiper ces incertitudes et permet, en montrant le sens général de ce mot magique, de rapprocher ses acceptions les plus diverses en apparence.

Art. I. — Notion générale et divisions de la contemplation.

Les Pères de l'Eglise se sont plu à distinguer, en les opposant, deux formes de vie chrétienne : la vie active et la vie contemplative. Saint Augustin et saint Grégoire dans l'Église latine ont souvent abordé ce sujet en allégorisant les épisodes bibliques de Rachel et de Lia, de Marthe et de Marie, de Pierre et de Jean. Au premier de ces deux Docteurs, demandons une description sommaire de l'action et de la contemplation.

Il y a deux vertus proposées à la vie humaine, l'une active, l'autre contemplative. Avec la première, on marche, la seconde fait atteindre le but ; avec celle-là, on s'applique à rendre le cœur pur afin de voir Dieu, avec celle-ci, on se repose et l'on voit Dieu ; avec l'une, on accomplit les préceptes qui concernent la vie de ce monde, avec l'autre on s'instruit sur la vie éternelle. En somme à la vertu active appartient le travail, à la vertu contemplative, le repos : *Ac per hoc illa operatur, ista requiescit...* [2].

1. Saint Bonaventure donne d'après les Victorins deux définitions de la contemplation. Toutes deux se rapportent à la contemplation imparfaite. Cf. *Comment. in Eccl.*, v. 4 (VI, 38a) et *Sermo I pro Dom. 14 post Pent.* (IX, 408a).

2. S. Aug., *De consensu evangelistarum*, lib., I, n. 8 ; — cf. *in Hex.*, col. 20, n. 18 (V, 428b).

La description n'est pas achevée. Elle nous fournirait d'autres traits, d'autres contrastes intéressants à relever. Le dernier suffit à notre but puisque, résumant tous les autres, il nous met sur la voie d'une correcte exégèse du terme contemplation. S'il est synonyme de repos, de recueillement intérieur, on conçoit la possibilité de distinguer plusieurs degrés dans la contemplation surnaturelle, soit d'après sa profondeur, soit d'après son extension à un nombre de facultés plus ou moins grand. Ce terme pourra désigner des états très divers, la prière du chrétien ordinaire se recueillant quelques minutes devant Dieu après une journée toute consacrée aux affaires de ce monde, aussi bien que l'ensemble des actions d'une âme religieuse habituée à vivre dans le calme, ou les extases d'une âme très parfaite.

Si l'on considère contemplation comme synonyme de *recueillement complet*, il n'y aura que deux sortes de contemplations correspondant au repos que goûtent nos deux facultés spirituelles : l'intelligence et la volonté, lorsqu'elles ont atteint leur but, l'une par la simple contuition de la vérité, l'autre par la possession du Bien infini : *Status in optimo est vel per limpidam cognitionem vel per tranquillam affectionem : hinc est quod sunt duae ultimae beatitudines, scilicet munditia cordis ad Deum videndum et pax mentis ad perfecte fruendum* [1].

Dès lors, nous sommes renseignés sur la nature et la perfection de ces deux contemplations supérieures. La première, essentiellement intellectuelle, a pour facultés propres le don d'intelligence qui la prépare et la béatitude des cœurs purs qui nous habilite à la simple contuition. La seconde, d'ordre affectif, commence avec l'exercice du don de sagesse et s'achève dans la béatitude de la paix. Cette dernière est plus parfaite que la précédente, puisqu'elle implique le silence de toutes les facultés cognitives en même temps que le repos de la volonté en Dieu. Elle supprime, il est vrai, la simple contuition de Dieu, mais c'est en la remplaçant avantageusement par la connaissance expérimentale.

Avec saint Bonaventure, nous appellerons la première, contemplation imparfaite ; la seconde, contemplation parfaite. Voici, en effet, comment il les décrit dans ses conférences *in Hexaëmeron* [2], sous la forme allégorique qui lui est chère.

Les âmes sont comme en hiver tant qu'elles n'ont pas été élevées à la contemplation : *animae... non sublevatae sunt quasi in hieme* ; entendez : tant qu'elles n'ont pas quitté la méditation discursive ou la simple oraison affective. Elles sont dans leur printemps, lorsqu'elles ont été élevées à une contemplation imparfaite : *quae sunt elevatae ad mediocrem contemplationem sunt in vere.* Le soleil divin brille déjà sur elles, mais à peine ressentent-elles sa chaleur. Celles qui connaissent les transports extatiques sont en été et recueillent les fruits de l'automne, parce qu'elles se reposent : *sed quae elevatae sunt ad excessus ecstaticos sunt in aestate et percipiunt fructus autumnales quia quies-*

1. *Brev.*, p. 5, c. 6 : *Primo igitur...* (V, 258b).
2. *In Hex.*, col. 20, n. 9 (V, 427a).

cunt. Pour symboliser cette dernière contemplation à laquelle saint Bonaventure donne aussitôt après le nom de parfaite[1], il faut non plus une, mais deux saisons : l'été avec sa lumière aveuglante et ses grandes chaleurs, l'automne avec ses fruits délicieux.

Nous n'avons à les envisager ici que du point de vue pratique, puisqu'elles ont été déjà décrites dans les deux chapitres précédents. Cette récapitulation ne peut aller sans quelques redites : que le lecteur nous les pardonne. Peut-être le dispenseront-elles de revenir sans cesse à ce qui a été dit plus haut et donneront-elles plus de clarté et plus de force à l'exposé de chacune de ces deux contemplations et à l'étude de leurs relations.

Art. II. — Contemplation imparfaite.

Le point de départ de la connaissance rationnelle de Dieu est, selon saint Bonaventure, non le monde sensible, mais la créature spirituelle en qui se reflètent d'une manière plus satisfaisante les raisons éternelles. Il appartient au don d'intelligence de les en dégager et de nous conduire, de réduction en réduction, jusqu'aux notions premières ou aux principes transcendants. A travers leurs espèces créées, la béatitude des cœurs purs nous fera pressentir la Vérité immuable à la fois une et multiple, une en elle-même, multiple dans ses représentations. Voir d'un simple regard cette fécondité de la Sagesse éternelle, le caractère essentiellement extatique de l'Etre pur, représente le plus haut degré de notre connaissance intellectuelle de Dieu et par conséquent la plus haute contemplation à laquelle puisse s'élever notre esprit [2]. Mais il n'arrive à ces sommets que grâce aux laborieuses ascensions du don d'intelligence : *videre non possumus simplici intuitu nisi ratiocinando*[3]. Telle est sans doute la raison pour laquelle le Docteur Séraphique considère ordinairement le don d'intelligence et la béatitude des cœurs purs comme les facultés propres de la contemplation imparfaite, bien que, en toute rigueur, elle relève uniquement de ce dernier habitus [4]. C'est ainsi que la quatrième « vision » des *Conférences in Hexaëmeron*, celle de l'intelligence élevée à la contemplation, présente successivement à nos investigations les divers objets du don d'intelli-

1. *In Hex.*, n. 10 (V, 427a) : « Haec enim est *perfecta contemplatio* et illas *inflammationes et ardores* quos emittit ille sol in animas illas *quae habent excessus mentales* nullus potest explicare... ». — Cf. *ibid.*, n. 13 (V, 427b) « *Ibi est inflammatio permaxima. Et in hoc est tota ratio contemplationis* quia nunquam venit in contemplatione radius splendens quin etiam sit inflammans ». Une lumière qui ne réchauffe pas ne peut être qu'une lumière donnée avec mesure.

2. Cf. *in Hex.*, col. 20, n. 5 (V, 426a) ; — col. 12, n. 11 (V, 386a). — On remarquera que la contemplation du bien représente dans *l'Itinéraire* le plus haut degré de la contemplation : *Itin.*, c. 6 (V, 310 suiv.).

3. *In Hex.*, col. 12, n. 11 (V, 386a) : « Quando volumus videre simplici intuitu quomodo illa ars est una et tamen multiplex, quia immiscet se phantasia, cogitare non possumus quomodo infinita sit nisi per distensionem ; et ideo videre non possumus simplici intuitu nisi ratiocinando » ; — cf. *ibid.*, n. 9 (V. 385b) : « Haec autem ars et est una et multiplex. Quomodo autem hoc esse possit, videri non potest nisi veniat illuminatio a montibus aeternis... » ; — *et sermo 4 de rebus theol.*, n. 15 (V, 571b).

4. Cf. *Ibidem* et *supra*, ch. VI, art. II, p. 180 et suiv.

gence : la Trinité, les degrés hiérarchiques de l'Eglise militante et l'âme [1]. Ce don apparaît partout dans les œuvres de saint Bonaventure comme inséparable de la béatitude de la pureté de cœur et sa préparation connaturelle immédiate. Les conditions de son exercice ont été exposées plus haut, nous n'avons pas à y revenir.

Une autre disposition, d'ordre moral celle-ci, plus importante que l'exercice du don d'intelligence, est requise pour s'élever à la simple contuition : nous voulons parler de la pureté de cœur qui a donné son nom à la sixième béatitude. Le Docteur Séraphique se plaît à répéter le mot de saint Augustin : « La fine pointe de l'esprit humain ne peut se fixer sur une lumière si éblouissante, si elle n'est purifiée par la justice qui naît de la foi [2]. » Les plus nobles des philosophes rêvèrent de cette contemplation imparfaite et promirent même à leurs disciples de les y conduire ; mais, privés de la foi et de la justice qu'elle confère, ils ne purent y parvenir. Plus d'un même s'enfonça plus avant dans les ténèbres alors qu'il croyait toucher la vérité ; fiers de leur science, ils crièrent bien haut qu'ils avaient trouvé la vraie sagesse et cet orgueil fit d'eux des démons. Socrate fut le plus avisé de tous. Voyant qu'il ne pouvait arriver à la simple contuition de la vérité par manque de vertu, il se mit à enseigner la morale [3]. Mais leur morale était nécessairement incomplète. Sans la grâce, les plus belles vertus naturelles sont informes et ne peuvent plaire à Dieu. Les païens étaient donc radicalement incapables d'arriver à la contemplation.

Pour nous, nous sommes dans la lumière : nous connaissons l'aveuglement de notre esprit et le moyen d'y remédier. En pratiquant la justice qui naît de la foi, nous purifions notre regard et nous nous disposons à fixer le soleil de vérité [4]. Malheur à nous si nous osions le regarder en face sans cette préparation. « La vue de cette lumière éclatante remplit les sages d'admiration, tandis qu'au contraire elle plonge dans le trouble les insensés qui refusent de croire afin de comprendre. Ainsi s'accomplit cette parole du Prophète : « Vous avez répandu une lumière admirable du haut des montagnes éternelles et ceux dont le cœur est insensé ont été remplis de trouble [5]. »

C'est pourquoi saint Bonaventure insiste tant, dès les premières pages de l'*Itinéraire*, sur cette purification de l'âme : « J'invite tout de suite celui qui lira cet ouvrage à s'exercer aux gémissements de la prière faite au nom de Jésus Crucifié dont le sang nous purifie de toutes nos souillures. Je le conjure de ne pas croire qu'il suffise de la lecture sans l'onction, de la réflexion sans la dévotion, de la recherche sans l'admiration, de l'attention profonde sans la joie du cœur, de l'habileté sans la piété, de la science sans la charité, de l'intelligence sans l'humilité, de l'application sans la grâce, de la lumière sans

1. *In Hex.*, coll. 20 ad 23 (V, 424-449).
2. Cf. *De scientia Christi*, q. 4, ad 2 (V, 24b) ; — *sermo 4 de rebus theol.*, n. 15 (V, 571b).
3. *In Hex.*, col. 4, n. 1 (V, 349a) ; — col. 5, n. 33 (V, 359b).
4. *Ibid.*, col. 7 (V, 365 suiv).
5. *Itin.*, c. 3, n. 7 (V, 305b, 306a).

l'inspiration de la divine sagesse. C'est à ceux que la grâce céleste a prévenus, à ceux qui sont humbles et pieux, aux cœurs pleins de componction et de dévotion, aux cœurs marqués de l'onction suave d'une sainte joie, épris de la sagesse suprême et embrasés du désir de la posséder, à ceux qui veulent sincèrement s'appliquer à glorifier Dieu, à l'aimer, à le goûter, c'est, dis-je, à ceux-là que je propose les considérations renfermées dans ce livre ; *et je les prie de se souvenir que la lumière extérieure est peu de chose, ou même n'est rien, si le miroir de notre âme n'a été d'abord purifié et rendu propre à en réfléchir l'éclat.* O homme, prête donc d'abord l'oreille aux reproches de ta conscience, avant de lever tes yeux vers les clartés de la sagesse qui se réfléchissent dans le miroir de ton âme *car, autrement, cette lumière pourrait t'éblouir et te plonger dans un abîme de ténèbres plus profondes* [1]. »

S'étant purifiée de ses fautes et exercée au discernement des raisons éternelles, l'âme entrevoit enfin la vérité. Elle n'est pas au terme de ses efforts. Cette contemplation, si laborieusement conquise, est doublement imparfaite : d'abord elle ne s'étend qu'à l'esprit, ensuite elle exige du contemplatif une vigilance continuelle. La grâce l'accompagne, mais le laisse libre de tous ses mouvements. Il devra donc faire effort pour se maintenir en face de la lumière divine. Semblable aux étoiles immobiles dans les profondeurs du ciel, il doit demeurer le corps sans mouvement, les yeux de l'esprit fixés sur l'objet de sa contemplation, se gardant de les porter à droite ou à gauche : *Sicut enim stellae sunt fixae in caelo, sic oportet quod contemplativus sit fixus et mansivus, non vacillans nec habens oculos tremulos, sed aquilinos.* Il faut, comme l'aigle, oser, dès qu'il se montre, regarder bien en face le Soleil de vérité. Cet exercice suppose une grande acuité d'esprit, beaucoup d'énergie, mais, en retour, il contribue grandement à développer l'une et l'autre de ces deux qualités : *hoc autem est hominum vivacium, stabilitorum infatigabiliter ; hae considerationes faciunt animas robustas* [2].

Ayant atteint le plus haut degré de son activité intellectuelle, immobile devant celui en qui il n'y a ni changement ni l'ombre d'une vicissitude, l'âme n'est pas pour autant entièrement pacifiée. L'esprit seul connaît et goûte le repos, et encore combien actif est ce repos ! La contemplation est imparfaite et c'est pourquoi l'âme doit attendre : *Tunc enim debet anima esse fixa et stans et exspectare* [3]. Elle doit attendre, car la lumière qui l'éclaire peut d'un moment à l'autre devenir plus intense et l'embraser. Elle a fait presque tout ce qui était en son pouvoir pour s'y préparer : il ne lui reste plus qu'à désirer ardemment ce feu du ciel et à le demander instamment : la prière est la mère de l'extase, *oratio... est mater et origo sursum-actionis.* C'est pourquoi Denys,

1. *Itin.*, Prol. n. 4 (V, 296). — Cf. *in Hex.*, col. 20, n. 6 (V, 426a).

2. *In Hex.*, col. 20, n. 23 (V, 429). — Saint Bonaventure a souvent insisté sur cette fixité du regard de l'esprit ; cf. *ibid.*, n. 25 (V, 425b) ; — col. 23, n. 27-28 (V, 449a) ; — *sermo 2 in Dom. 3 Adventus* : Ammadab... (IX, 64a) ; — *sermo 3 de Dom. 2 in Quadrag.*, pars III (IX, 229) : «... ita ipsi nusquam sunt *mansionarii*. . Debent perfecti ut filii lucis ambulare *stuporem sustinendo* per divinorum operum admirationem. »

3. *In Hex.*, col. 22, n. 39 (V, 449b).

voulant initier son ami et disciple Timothée aux transports mystiques, débute par la prière [1].

Art. III. — La contemplation parfaite.

La contemplation parfaite est celle des âmes élevées à l'extase. Elle commence par le sommeil des puissances cognitives, se continue dans la dégustation de la suavité de Dieu et s'achève dans l'union avec lui. Les deux premiers degrés relèvent, on s'en souvient, du seul don de sagesse. Nous sommes habilités au troisième par la béatitude de la paix. Comme la précédente, cette contemplation résulte donc de l'exercice de deux facultés surnaturelles. Elle s'en distingue par la plénitude du repos qu'elle apporte à toutes nos puissances et par la prédominance de la grâce sur notre activité personnelle.

La première différence n'a plus besoin d'être établie après ce qui a été dit à l'occasion des dons d'intelligence et de sagesse. La seconde a besoin d'être démontrée ici puisque c'est elle qui règle l'attitude de l'âme vis-à-vis de la contemplation parfaite.

La première activité du don de sagesse consiste à dégager l'esprit du monde sensible, et même du monde intelligible, pour l'élever au-dessus de lui-même et le plonger dans l'aveuglante lumière du rayon divin. Se dépasser, sortir de soi, monter au-dessus de soi : ces diverses expressions familières aux mystiques impliquent une anomalie que seule la grâce peut résoudre. Elle seule peut réaliser cette extraordinaire ascension qu'est l'extase : *iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti* [2]. Les efforts personnels peuvent-ils du moins favoriser la vigoureuse poussée de la grâce? Sans aucun doute : *omnes (virtutes animae) oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit... Haec autem contemplatio fit per gratiam et tamen juvat industria, scilicet ut separet se (homo) ab omni eo quod Deus non est et a se ipso, si possibile esset* [3]. On reconnaît à la description de cet exercice la méthode négative tant recommandée par l'Aréopagite pour arriver à la connaissance de Dieu. Elle est la meilleure et c'est pourquoi il est très utile de l'employer : *et ideo valde utile est in illa exerceri*, mais le succès dépend de la munificence divine beaucoup plus que de nos efforts : *hic autem modus ascendendi tanto est vigorosior, quanto vis ascendens est intimior* [4]. Quels que soient les dons naturels reçus et le degré de leur entraînement, la part de la grâce est prépondérante dès le premier degré de la contemplation parfaite : *Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni et multum unctioni... parum dandum est verbo et scripto et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto* [5].

1. *Itin.*, c. 1, n. 1 (V, 297a) ; — cf. *in Hex.*, col. 3, n. 32 (V, 348b).
2. *In Hex.*, col. 2, n. 32 (V, 342).
3. *Ibid.*, n. 29, 30 (V, 341a).
4. *De triplici via*, c. 3, n. 13 (VIII, 17b).
5. *Itin.*, c. 7, n. 5 (V, 312b) ; — cf. *In Hex.*, col. 3, n. 32 (V, 342b) : « Hunc ignem

Si éminent que soit ce don, saint Bonaventure estime que tout homme juste peut, bien plus, doit le rechercher : *hunc modum cognoscendi* (*in quo mirabiliter inflammatur affectio*) *arbitror cuilibet viro justo in vita ista esse quaerendum* [1]. Quiconque tend à la perfection de la vie chrétienne s'efforcera donc de réaliser en lui les dispositions intérieures qui conditionnent l'extase et en sont en règle générale les signes avant-coureurs : d'abord un amour de Dieu tel qu'il soit résolu à éviter toute faute à l'avenir et qu'il puisse dire avec saint Paul : « Qui me séparera de la charité du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril ou l'épée ? J'ai l'assurance qu'aucune créature ne pourra me séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

Le second signe de l'approche de l'extase est un amour du prochain très surnaturel, s'étendant à tous sans distinction d'amis ou d'ennemis.

La troisième disposition consiste en un total détachement des biens de ce monde, une parfaite indifférence dans la prospérité et dans l'adversité.

Une touche mystérieuse de l'Esprit-Saint que l'âme ne saurait ni comprendre ni expliquer, l'avertira que la visite de la grâce est proche [2]. Elle pourra alors utilement contribuer à son action en provoquant en elle-même des sentiments de *dévotion*, ou d'*admiration* ou de *joie intérieure* [3].

La dévotion se conserve principalement par le souvenir de la Passion. Elle est le feu dont il est écrit dans le Lévitique : « Le feu brûlera toujours sur mon autel. Le prêtre aura soin de l'entretenir en y jetant tous les jours du bois. » « Cet autel, explique saint Bonaventure à l'abbesse de Longchamp, c'est votre cœur. Vous devez y entretenir le feu d'une ardente dévotion avec le bois de la croix et le souvenir de la Passion du Christ. Isaïe avait prédit cette merveille : « Vous puiserez avec joie des eaux aux fontaines du Sauveur. » Il disait équivalemment : « Quiconque désire les eaux de la grâce, les eaux de la dévotion, les eaux des larmes, qu'il les puise aux fontaines du Sauveur, c'est-à-dire dans ses cinq plaies. »

Et après avoir montré dans le souvenir de la Passion la principale source de la dévotion, le Docteur Séraphique exhorte sa royale correspondante à se préparer à l'extase en développant en elle-même ces sentiments de piété affective et de compassion : « Approchez-vous donc, lui écrit-il, de Jésus couvert

non est in potestate nostra habere ; sed si Deus dat desuper, sacerdotis est nutrire et ligna subjicere per orationem » ; col. 22, n. 27 (V, 441b) : « Tertia hierarchizatio est *gratiae super naturam et industriam*, quando scilicet anima *supra se elevata est* et, *se deserta*, suscipit divinas illuminationes .. »

1. *II Sent.*, d. 23, a. 2,q. 3, ad 6 (II, 546a) : seuls les rapts comme ceux dont furent favorisés Moïse ou saint Paul sont considérés comme n'appartenant pas à la voie commune (*ibid.*).

2. *In Hex.*, col. 23, n. 11-12 (V, 446b).

3. *De perfectione vitae*, c. 5, n. 6 (VIII, 119a) : « Tribus de causis in mentis abalienationem deducimur, aliquando prae magnitudine devotionis, aliquando prae magnitudine admirationis, aliquando prae magnitudine exultationis. » — Cette trilogie de causes de l'extase est exposée par Richard de Saint-Victor : *Benjamin Major*, c. 5. — Saint Bonaventure utilise souvent cette doctrine, cf. *Sermo 8 in Ascensione*, pars III (IX, 325b) ; — *sermo 3 pro Dom. 3 in Quadrag. circa finem* (IX, 229b) ; *Itin.*, c. 5, n. 3 (V, 306b) ; — en termes voilés : *In Hex.*, col. 10, n. 3 (V, 377b).

de blessures, de Jésus couronné d'épines, de Jésus attaché au gibet de la croix et avec le bienheureux apôtre Thomas, non seulement regardez en ses mains les traces des clous, non seulement portez votre main dans les plaies béantes de ses mains et de ses pieds et dans celle de son côté, mais par la porte même de ce côté pénétrez entièrement jusqu'à son cœur, et là, transformée en votre Sauveur crucifié par un ardent amour, transpercée par les clous d'une sainte crainte et par le glaive d'une intime compassion, ne cherchez, ne désirez, ne veuillez d'autre consolation que celle de mourir sur la croix avec le Christ. Vous pourrez alors vous écrier avec l'Apôtre : « Je suis attachée à la croix avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi [1]. »

Cette mort mystique, symbolisée par la mort réelle du Sauveur, n'est autre que l'extase [2]. Elle est une mort de la nature, en effet, autant par le sommeil des puissances cognitives que par l'influence prépondérante de la grâce sur la liberté.

Le second moyen de se disposer immédiatement à la suppression de l'activité intellectuelle, premier degré de l'extase, consiste à porter cette activité à son maximum par l'exercice de la contemplation imparfaite. La simple contuition de la Vérité éternelle « suspend » l'âme dans l'admiration, impose le silence aux sens et à l'imagination. Toutes les énergies de l'âme ont conflué vers sa partie supérieure et se trouvent par le fait même en état de disponibilité parfaite vis-à-vis du don de sagesse. Eparpillées dans les puissances inférieures, il aurait eu à les recueillir. Réunies à la fine pointe de l'esprit par l'exercice des plus nobles habitus cognitifs, il n'a qu'à les cueillir et à les accaparer au profit de la volonté. Les sentiments d'admiration provoqués par l'usage habituel du don d'intelligence et de la béatitude des cœurs purs apparaissent ainsi comme la préparation connaturelle des ravissements de l'extase [3].

La troisième manière de s'y disposer consiste à provoquer et entretenir en soi l'allégresse spirituelle. L'âme, empruntant à l'Epouse du Cantique des Cantiques ses chants d'épithalame, s'entretiendra des charmes de l'Epoux divin, lui offrira ses louanges et ses actions de grâce, lui dira la joie qu'elle éprouve à se trouver en sa compagnie, son désir de s'unir à lui et n'aura de cesse qu'elle ne soit entrée dans le lieu de son tabernacle admirable et jusque dans la maison de Dieu, où elle pourra s'épancher en joyeux cris de fête [4].

Quelle que soit la voie par laquelle on y accède, l'extase est toujours la même : silence de nos diverses facultés de connaître, joie débordante et pacification de la volonté. Le sommeil des sens, de l'imagination et de l'intelligence a de profondes répercussions sur la vie extérieure du contemplatif. Métaphysicien avant tout, saint Bonaventure n'a accordé que peu d'attention aux désagréments temporels de la contemplation parfaite. Voici, à titre d'exemple, la plus détaillée des descriptions laissées par lui.

1. *De perfectione vitae*, c. 6, n. 1 2 (VIII, 120).
2. *Itin.*, c. 7, n. 2 (V, 312b) ; — n. 6 (V, 313b).
3. *Sermo 8 in ascensione*, pars III : *De secundo...* (IX, 326a).
4. *De triplici via*, c. 2, n. 4 (VIII, 9a).

« Quand la partie supérieure de l'âme est plongée dans la lumière, le corps abandonné à lui-même perd tous ses avantages extérieurs et jusqu'à la parole. L'âme contemplative pourrait alors redire avec vérité la parole de l'Epouse des Cantiques : « Ne prenez pas garde à mon teint noir : c'est le Soleil qui m'a défigurée », ou encore, s'adressant au Seigneur avec Moïse, lui dire : « Depuis que vous parlez à votre serviteur, j'ai la parole plus difficile et plus lente ». De même que Jacob, homme déjà vigoureux, acquit de nouvelles forces en luttant avec l'ange et s'en revint néanmoins boiteux, le nerf de sa jambe s'étant desséché, ainsi l'âme contemplative revient fortifiée de son contact avec Dieu ; mais, souvent aussi, elle en rapporte une certaine incertitude de démarche qui lui attire sinon le mépris des autres, du moins des humiliations. Qu'elle renonce courageusement à tous ces agréments extérieurs et que, nouvelle Esther, elle se contente de la beauté qui lui vient de Dieu, car, conclut saint Bonaventure, celui qui aime à paraître au dehors ne parviendra jamais à la contemplation [1].

Art. IV. — Rapports de la contemplation imparfaite et de la contemplation parfaite.

Les deux contemplations qui viennent d'être décrites s'accommoderaient fort bien des qualificatifs « active » et « infuse » : nous avons évité ces expressions, d'abord parce que saint Bonaventure ne les emploie pas, ensuite parce que la multitude des définitions ou descriptions proposées pour faire connaître leur sens ou démontrer la non-existence de la contemplation dite active ou acquise eût jeté la confusion dans notre exposé. En outre, ces appellations attirent l'attention sur les principes et les causes de ces deux formes de contemplation, alors que le Docteur Séraphique s'attache de préférence à définir leur nature intime. S'il affirme très explicitement la prédominance de l'activité humaine dans la première, celle de la grâce dans la seconde, il les distingue plus volontiers en opposant le caractère nettement spéculatif de l'une à la nature purement affective de l'autre. Elles correspondent à deux états distincts, alors que la contemplation acquise ou active et la contemplation infuse des théologiens modernes désigne souvent des états d'âme identiques, ne différant que par leurs origines [2]. Par suite, en exposant les relations

1. *In Hex.*, col. 20, n. 19 (V, 428b) ; — cf. *ibid.*, col. 22, n. 22 (V, 441a).

2. Voici, à titre d'exemple, les définitions proposées par le P. de Guibert en 1922, reprises par lui-même en 1924 (cf. *RAM*, janvier 1924 : *Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse*, p. 5-6) « L'oraison discursive comporte raisonnements et actes multiples de l'intelligence et de la volonté, même dans l'oraison affective où les premiers de ces actes se réduisent et se simplifient, mais où persiste la multiplicité des affections et des résolutions. L'oraison contemplative, au contraire, est une oraison mentale dans laquelle notre âme est élevée et unie à Dieu par une vue d'intelligence et une adhésion de la volonté toutes simples, sans raisonnement ni multiplication d'actes distincts.

« Elle sera dite *acquise* si cette simplification des actes intellectuels et affectifs résulte, par le seul jeu des lois psychologiques, des actes précédemment posés par notre intelligence et notre volonté élevées par la grâce. Elle sera au contraire dite *infuse* si cette même simplification

des deux contemplations bonaventuriennes, nous ne prétendons pas démontrer, par argument d'autorité, l'existence ou l'utilité d'une contemplation acquise au sens moderne du mot. Conservant la terminologie de saint Bonaventure et ses définitions, nous voudrions seulement établir la manière dont il conçoit les rapports des deux contemplations imparfaite et parfaite. Par contre-coup, la doctrine de maints auteurs anciens pourrait être mieux comprise, car il semble bien que nous ayons à faire à une théorie de la contemplation, ou mieux : des contemplations, très répandue au moyen âge.

Disons tout de suite que la contemplation imparfaite n'est pas, pour saint Bonaventure, l'unique moyen de se préparer à l'extase, ni même celui qu'il recommande le plus. Métaphysicien de tempérament, il ne pouvait détacher ses yeux de la considération de la vérité et volontiers il conseille de se préparer à l'usage du don de sagesse par celui du don d'intelligence et de la béatitude de la pureté de cœur. De là, les nombreux sujets de spéculation proposés par l'*Itinéraire* et ordonnés en vue de provoquer une admiration de plus en plus grande [1].

Le Docteur Séraphique est philosophe et, comme tel, il fait grand cas de l'admiration, l'une des causes de l'extase. Mais il est surtout franciscain et ne peut détacher ses yeux du Crucifié de l'Alverne. La dévotion lui apparaît incontestablement comme la voie la plus sûre et la plus directe vers le ravissement. Le souvenir du Sauveur attaché à la croix est présenté, dès les premières pages de l'*Itinéraire*, comme la porte de l'extase. Les six illuminations qui vont suivre mènent l'âme jusqu'à Dieu ; le Christ seul peut l'introduire en lui : *ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum*. Et lorsqu'elle a parcouru les six degrés, saint Bonaventure lui rappelle encore qu'elle ne peut entrer en extase que par le Christ : *in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum* [2].

résulte d'une action divine dans l'âme, dépassant ou même contredisant ce qu'auraient produit les causes d'ordre psychologique actuellement en jeu ».

Le R. P. estime (cf. *ibid.*, p. 6, note) que « l'idée de simplification (est) caractéristique de la notion de contemplation » : nous sommes portés à croire que c'est plutôt celle de repos.

La contemplation acquise décrite par Mgr Waffelaert (*RAM*, janvier 1923) : Notion exacte et caractère propre de la contemplation divine, pp. 31 et suiv.) est assez voisine de la contemplation imparfaite de saint Bonaventure pour qu'on puisse les identifier. Le P. E. Longpré estime que « le Docteur Séraphique ne connaît pas cette activité complexe qu'est la contemplation active », (*op. cit.*, p. 43) : ce jugement nous paraît trop absolu, vu la diversité des définitions de la contemplation active. M. Saudreau en a réuni un nombre considérable (*Vie spirituelle*, mars 1921, p. 459 et suiv. : La question de la contemplation acquise) : il les rejette toutes indistinctement. C'est trop expéditif. — Cf. pour l'opinion contraire, P. Marie Joseph du Sacré-Cœur dans les *Études carmélitaines* (janvier, avril 1920, pp. 3 et suiv.) : Il existe une contemplation acquise. — Le P. Jean de Guernica (*Introduccion a la Mistica franciscana*, Ire partie, ch. VI) a raison d'affirmer que saint Bonaventure admet une contemplation acquise. Cf. le compte rendu de la *RAM*, octobre 1927, p. 421.

1. Cf. *Itin.*, c. 6, n. 3 (V, 311a) : « Habes unde in admirationem altissimam suspendaris : et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda. »

2. *Itin.*, Prol. n. 3 (V, 295b) ; — c. 7, n. 1 (V, 312b) ; — cf. *Sermo 4 de rebus theol.*, n. 11 (V, 570b).

Le Docteur Séraphique avait d'ailleurs trop d'expérience pour croire que le don d'intelligence pouvait être cultivé avec un succès égal par toutes les âmes. Il avait reconnu devant frère Egide qu'une pauvre petite vieille pouvait aimer Dieu autant qu'un grand savant, mais à coup sûr, il ne lui eût jamais mis entre les mains ce manuel idéal de la contemplation imparfaite qu'est l'*Itinéraire*. Ces âmes droites, mais simples, seraient-elles privées des faveurs de la vie mystique parce qu'elles ne peuvent se livrer à cet exercice ? Non, car l'appel à la contemplation parfaite est universel : elles y auront accès par d'autres voies, la dévotion ou l'allégresse spirituelle, deux formes de ce que nous appelons aujourd'hui l'oraison affective avec tous ses degrés et toutes ses nuances. C'est elle qu'il recommande à l'abbesse de Longchamp et au disciple du *Soliloque*.

Aux intellectuels, aux savants, il demande d'utiliser la science, ou mieux de la sanctifier, pour arriver par elle à la sagesse : *multa enim scire et nihil gustare quid valet* [1]. C'est le thème si magistralement développé dans la dix-neuvième conférence *in Hexaëmeron*. Malheur à la science qui ne tourne pas à aimer Dieu. Essentiellement ordonnée à la sainteté, elle ne peut être cherchée pour elle-même, et il faut en dire autant de la contemplation imparfaite : *dictum est... quomodo intellectus illustratur per has theorias, ut ultra procedatur ad degustandum ejus fructum,* ET HOC NECESSE EST. La raison de cette obligation est donnée plus loin : une contemplation qui ne nous rend pas meilleurs ne justifie pas devant Dieu et ne rend pas plus agréable à ses yeux : *debent ergo istae illustrationes intrare in affectum ut intellectus rectificetur* [2].

Celui qui étudie avec une intention droite doit normalement arriver à la simple contuition de la vérité et par elle à la contemplation parfaite, à une condition cependant : la sainteté de vie doit être proportionnée au progrès dans le savoir. Selon saint Augustin, il faut un esprit très pur pour voir le souverain Bien. Où trouvera-t-on une volonté digne de le goûter ? Il est de fait, saint Bonaventure le reconnaît, que beaucoup arrivent à la contemplation imparfaite et ne la dépassent jamais. Ils pourraient redire la prière d'Augustin : « Faites, Seigneur, que je savoure par la volonté ce que je perçois par l'intelligence. Faites-moi sentir par l'amour ce que je connais par l'esprit [3]. »

Le disciple du *Soliloque* se plaint d'être de ce nombre. Il s'est longtemps exercé à la contemplation imparfaite, s'élevant jusqu'à la considération des hiérarchies angéliques et même jusqu'à celle de la Trinité et il n'a fait aucun progrès. Découragé et dépité, il s'est bien des fois écrié avec le Prophète : « Jusques à quand, Seigneur, m'oublierez-vous ? Jusques à quand détournerez-vous de moi votre visage ? Indigne de m'asseoir avec vos enfants à votre table, j'espérais du moins recueillir quelques miettes du pain dont vous les rassasiez. Hélas ! le plus souvent mon attente a été déçue ! »

1. *In Hex.*, col. 22, n. 21 (V. 440b).
2. *In Hex.*, col. 18, n. 1 et 4 (V, 415).
3. Cette parole, deux fois attribuée à saint Augustin par le *Soliloque*, n'est pas de lui mais de l'auteur du *De contritione cordis*, c. 2. Cf. les Ed. de Quaracchi, t. VIII, p. 56, note 2.

Et le Maître de lui répondre : « Ce dont tu te plains arrive soit parce que l'on n'est pas suffisamment disposé, soit par une permission particulière de la bonté divine. » Il peut se faire en effet qu'une âme bien disposée corresponde ordinairement à la grâce et ignore longtemps les faveurs de l'extase. Dieu le permet pour divers motifs : c'est pour elle une occasion nouvelle de gagner des mérites ; la privation intensifiera ses désirs ; elle appréciera davantage un bien si longtemps attendu, et lorsqu'elle l'aura obtenu elle s'appliquera avec plus de zèle à le conserver par une vie sainte [1]. En attendant qu'il plaise à Dieu de l'exaucer, elle ne cessera de se rendre digne de cette faveur et de demander à l'Esprit-Saint le septénaire sacré [2].

His nos ciba fructibus,
Illustra cogitatus,
Rectis duc itineribus,
Hostis frange conatus,
Sacris reple fulgoribus,
Spira pios afflatus
Sisque Christum timentibus
Tranquillus vitae status. Amen.

Au terme de cette étude, nous pouvons embrasser d'un seul regard le chemin parcouru. Nous n'avons exposé qu'une partie de la théologie de saint Bonaventure. Elle suffit à nous donner sur sa doctrine une vue d'ensemble exacte. Le plan adopté eût convenu sans aucun doute au Séraphique Docteur. Tout son idéal de métaphysicien se réduit en effet à connaître l'origine des choses, leur cause exemplaire et la voie par laquelle elles reviennent à Dieu : *haec est tota nostra metaphysica : de emanatione, de exemplaritate, de consummatione... scilicet reduci ad summum* [3]. Conformément à ce programme, nous sommes remontés jusqu'à Dieu pour assister à la procession éternelle du Premier Don, principe et modèle de tout don créé. Nous avons vu ensuite l'influence divine se propager, par son intermédiaire, du Père à la créature raisonnable, la grâce se ramifier dans toutes les puissances de l'âme pour les tourner à nouveau vers leur objet, les assouplir et parfaire leur activité. Nous avons assisté aux laborieuses ascensions du chrétien en marche vers la perfection et vers l'extase, la plus parfaite union avec Dieu que l'homme puisse atteindre ici-bas. Nous avons entendu le Docteur Séraphique, toujours optimiste, encourageant les plus nobles ambitions et néanmoins directeur très prudent, mettant en garde contre tous les excès. Partout nous l'avons trouvé, fidèle à son idéal de métaphysicien, cherchant la raison de toutes choses en Dieu.

1. *Solil.*, c. 3, n. 12-14 (VIII, 56).
2. *Lignum vitae*, prol. n. 6 (VIII, 69b). — Sur la persévérance dans la prière : « Nec debes ab oratione spiritum relaxare, sed tamdiu per devotionis ardorem sursum ascendere, donec ingrediaris in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei... » *De perfectione vitae*, c. 5, n. 5 (VIII, 119a).
3. *In Hex.*, col. 1, n. 17 (V, 332b).

Léon XIII l'avait proclamé le *Prince de la théologie mystique*. Confirmant et précisant un jugement si autorisé, M. E. Gilson a pu écrire à la fin d'une longue enquête sur sa philosophie : « La doctrine de saint Bonaventure marque à nos yeux le point culminant de la mystique chrétienne et constitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée [1]. »

1. « Is, postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit ut de ea communi hominum peritissimorum suffragio habeatur facile princeps. » Allocution du 11 novembre 1890, reproduite par les Edd. de Quaracchi, t. X, p. 34. — E. Gilson, *op. cit.*, p. 472.

APPENDICES

NOTE A. — FRUCTUS, SENSUS SPIRITUALES SELON SAINT BONAVENTURE

La grâce, selon saint Bonaventure, se ramifie en trois séries d'habitus qui constituent notre organisme spirituel. Ce sont les vertus, les dons et les béatitudes.

Le parfait usage de ces habitus établit l'âme dans l'état de repos et de jouissance. Cette jouissance est procurée par une sorte de rassasiement spirituel et par la connaissance de ce rassasiement : *quaedam spiritualis refectio et ipsius refectionis spiritualis perceptio. Ideo*, continue le Séraphique Docteur, *ad ista tria genera habituum adduntur fructus et spirituales sensus, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum. III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737ab).

Ne nous hâtons pas de traduire cette dernière phrase. D'instinct, nous rendrions *fructus* par « fruits », *spirituales sensus*, par « sens spirituels », deux expressions familières aux mystiques. En réalité, et si paradoxale que puisse paraître cette affirmation, ce serait faire deux contresens et se rendre incompréhensible la doctrine de saint Bonaventure en cette matière. Nous allons le prouver en étudiant successivement chacune de ces deux expressions : *fructus et spirituales sensus* à la lumière du *Commentaire* et du *Bréviloque*. Ce sont deux ouvrages didactiques : nous pouvons donc y chercher la rigueur d'expression qui convient à la théologie spéculative. Après avoir établi la vraie doctrine de saint Bonaventure, nous passerons en revue, s'il y a lieu, les divers passages où ces mêmes termes auraient un sens différent, pour les expliquer.

I. — Fructus Spiritus Sancti.

Fructus, dérivé du verbe *frui*, a désigné d'abord l'action de jouir, la *fruition* (comme *usus*, dérivé de *uti*, l'action d'utiliser, de se servir d'un objet), puis ce qui procure une délectation et, par appropriation, la production des arbres ou arbustes qui succède à la fleur et flatte le palais de celui qui s'en nourrit, *le fruit*. (Cf. Michel Bréal, *Essai de Sémantique*, 6e éd., ch. XIII, p. 138.) Par son étymologie, *fructus*, pris au sens de fruit d'un arbre ou de la terre, rappelle

uniquement la relation du fruit à celui qui le mange et s'en délecte. Mais le fruit est aussi en rapport avec l'arbre qui le produit : or, c'est cette relation de dérivé à principe qui, seule, est évoquée quand nous employons le mot français *fruit* ou même le terme latin *fructus* dans leur sens métaphorique. L'idée de plaisir, de délectation ne se présente même pas à l'esprit (Cf. e. g. *Facite ergo fructum dignum paenitentiae* (Matt. III, 8). *Et benedictus fructus ventris tui* (*Luc.*, I, 42). — *Fructus autem Spiritus est : charitas, gaudium...* (*Gal.*, V, 22).

Le mot latin *fructus* a donc trois sens : *fruition, fruit*, et lorsqu'il est employé métaphoriquement, résultat ou *produit d'une activité quelconque*. Le mot français correspondant, *fruit*, n'a que les deux derniers sens : la remarque est capitale pour qui veut traduire saint Bonaventure en notre langue.

Dans la question de théologie mystique qui nous occupe, il ne peut s'agir des fruits qui sont la production des arbres : la deuxième acception de *fructus* est ainsi exclue *a priori*. Il nous reste à choisir, pour rendre *fructus*, entre *fruition* et *fruit* au sens métaphorique. L'attitude très nette de saint Bonaventure lève toute indécision. Jamais, à notre connaissance, il ne fait ressortir le sens de produit, résultat, effet, qui se présente naturellement à notre esprit quand nous lisons le passage de l'Epître aux Galates où saint Paul énumère les fruits du Saint-Esprit. Toujours, au contraire, il en appelle à l'étymologie du mot : *Fructus enim a frui dictum est.* (*III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 738a). *Nam fructus dicitur a frui ; frui autem est inhaerere alicui rei propter seipsam* (*In Hex.*, col. 18, n. 26 (V, 418b). Alors que le *fructus* ou *fruit* pris au sens métaphorique n'évoque qu'un rapport à nos esprits, celui du dérivé à son principe, il semble n'avoir jamais éveillé en saint Bonaventure que l'idée de délectation. Cette remarque est importante, car nous serions portés à l'accuser d'avoir sollicité et même fait violence au texte de saint Paul pour lui faire dire ce qui s'accommodait à sa synthèse théologique. Voici un opuscule, le *Lignum vitae*, où des préoccupations de système n'ont pas trouvé place. Le but recherché, à savoir l'édification, les exclut non moins que le thème qu'y développe le Séraphique Docteur. Il veut apprendre aux amis intimes du Très-Haut à se nourrir sans cesse de la méditation des mystères de la vie du Christ, le fruit virginal de Marie. Cette épithète de *fruit* il va l'exploiter longuement, mais toujours dans son sens à lui : « Bien que ce fruit soit un et indivis, cependant parce qu'il *remplit les âmes pieuses de multiples consolations* selon la diversité de ses états, de ses mystères glorieux, de ses vertus et de ses œuvres, qui peuvent se ramener à douze, ce fruit de l'arbre de vie est proposé et décrit de douze manières aux âmes désireuses de s'en nourrir... Il y a donc comme douze fruits de l'arbre de vie. » Et pour justifier cette appellation, il ajoute : *Hos autem ideo voco fructus quia sua multa suavitate delectant et virtuositate confortant animam meditantem in his...* (*Lignum vitae*, Prol., n. 3, 4, 5 (VIII, 69b).

Cette habitude d'esprit peut nous surprendre : nul ne peut la considérer comme non existante. Cette conception du fruit est d'ailleurs très légitime. Elle fut celle des premiers Latins. L'étymologie du mot : *fructus a frui*

dictum est, est incontestablement vraie. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, elle excuse saint Bonaventure d'avoir traduit par *fruition* les *fructus Spiritus Sancti* dont parle saint Paul. Que tel ne soit pas le premier sens voulu par l'Apôtre, il nous suffit de lire le contexte dans une traduction latine ou française pour nous en convaincre. Le texte original nous donne d'ailleurs raison : le mot grec καρπὸς éveille d'abord non l'idée de jouir, mais celle de cueillir.

Que *fruition* soit bien la traduction bonaventurienne de *fructus*, on peut s'en rendre compte en lisant les définitions qu'il en donne : *Spiritualis refectio* (*III Sent.*, *loc. cit.* ; III, 737a) ; *delectationes consequentes opera perfecta* (*Brev.*, p. 5, c. 6 ; v. 259). — Cf. la col. 18 *in Hex.*, n. 27 à 32, où est démontrée la convenance du nombre duodénaire des *fruitions* : *fruor Deo, me ipso in Deo, proximo in Deo, corpore meo in Deo* (V, 418b) — et le *Bréviloque* : « *Est enim duodenarius numerus* (*fructuum*) *abundans, in quo insinuatur spiritualium charismatum exuberantia quibus fruitur et delectatur anima sancta.* » (*Brev.*, p. 5, c. 6 ; V, 259.)

On arriverait à la même conclusion en montrant que le *perfectus status habituum praecedentium* par lequel saint Bonaventure définit ailleurs les *fructus* (*III Sent.*, *loc. cit.* ; III, 737b, 738a ; *Brev.*, *loc. cit.* ; V, 258a), désigne non « le parfait *état* des habitus surnaturels » mais le point où ils s'arrêtent, ayant atteint leur fin (*stare*), leur rassasiement. C'est ainsi qu'il écrit : *Gaudium... quia dicit statum et quietem, magis debet inter fructus quam inter dona Spiritus computari*». *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, ad 6 (III, 747b). — Cf. *II Sent.*, d. 14, p. 1, a. 3, q. 1 (II, 346b) : *citra Deum* « *nec est perfecta quies, nec perfectus status* ».

Il est intéressant de rapprocher de cette doctrine, celle de saint Thomas. Celui-ci part de la notion du fruit matériel. En le définissant, il donne nettement la primauté à la relation avec l'arbre qui le produit et ne mentionne qu'en second lieu la propriété qu'il a de délecter : *Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.* (*Sum. Th.* I^{a}, II^{ae}, q. 70, a. 1.) De même dans la définition des *fructus Spiritus Sancti* : *Quaecumque virtuosa opera in quibus homo delectatur.* (*Ibid.*, a. 2.) A mesure qu'il avance dans son exposition, la notion accidentelle de délectation disparaît. A l'art. 3, elle ne figure déjà plus dans la définition de fruit : *Quia vero fructus dicitur quod ex aliquo principio procedit, sicut ex semine et radice, attendenda est...* (*Ibid.*, a. 3 in corp.) A l'art. 4, il écrit dans le même sens *opera virtutum fructus dicuntur* (a. 4, ad 1).

Pour saint Bonaventure, au contraire, le *fructus* n'est pas l'acte de vertu, mais la jouissance spirituelle qui l'accompagne : *spiritualis refectio* (III, 737a) ; *delectationes consequentes opera perfecta* (V, 259b).

Entendu au sens bonaventurien, *fructus* ne doit donc pas se traduire par *fruit* qui, au sens métaphorique, n'exprime que la relation de dérivé à principe, d'effet à cause (relation complètement négligée par saint Bonaventure), mais par *fruition* ou *délectation*. Il faut rayer définitivement de la

mystique bonaventurienne le traité des fruits du Saint-Esprit pour lui substituer celui des *Fruitions divines*.

II. — Sensus spirituales.

La pensée de saint Bonaventure sur ce sujet est difficile à saisir pour un théologien français du xx^e^ siècle. Théologien du xx^e^ siècle, il est, malgré lui, influencé par la tradition mystique qui a précisé ses positions depuis le moyen âge. Français, il a tendance à traduire uniformément le mot *sensus* par *sens*, qui n'a pas la même extension que le terme latin dont il dérive, puisque *sensus* s'entend également, au sens propre, des organes de la connaissance sensible ou *sens*, et des perceptions de ces organes ou *sensations*, alors que le mot français *sens* ne désigne jamais la sensation. On peut en dire autant des mots latins *visus*, *auditus*, *odoratus*, *gustus*, *tactus*, qui, presque tous, se traduisent différemment selon qu'ils désignent l'organe ou son opération. Autant de conditions qui rendent malaisée l'étude des *sensus spirituales* et exigent une lecture très attentive.

Par analogie avec nos cinq sens corporels, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, des Pères, Origène, saint Augustin, saint Bernard, pour ne citer que ceux à qui se réfère saint Bonaventure, avaient attribué à l'âme cinq sens spirituels. Ils y voyaient non des facultés spirituelles distinctes de l'intelligence et de la volonté, ou des habitus surnaturels infus distincts des vertus et des dons, mais une image de ces facultés ou habitus. Ils se servaient de cette comparaison pour faire comprendre les divers moyens de connaître ou d'aimer propres à l'âme. Toujours est-il que les mots *sensus*, *visus*, etc., bien qu'employés au sens métaphorique, désignaient ordinairement une faculté, non son opération.

Saint Bonaventure parle assez peu des *sensus spirituales*, si bien qu'il est relativement facile de faire sur les sens qu'il donne à cette expression une enquête à peu près complète. En le lisant attentivement, on s'aperçoit que les mots *sensus*, *visus*, *auditus*, *odoratus*, *gustus*, *tactus*, également polysèmes par leur terminaison en *us*, désignent tantôt une faculté, tantôt son opération. Ils doivent donc être traduits selon les passages : par *sens* ou par *sensation*. Il est d'ailleurs impossible d'établir une séparation bien tranchée entre les deux séries de passages, le même terme étant parfois employé dans un même chapitre selon ses deux acceptions. Cf. *III Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 591b et suiv.) ; *Brev.*, p. 5, c. 6 (V, 258 et suiv.).

Etudions d'abord la signification de *sensus spirituales* dans les deux passages où cette expression, jointe à celle de *fructus*, fait suite à l'énumération des dons gratuits. Saint Bonaventure nous avertit expressément que ces *sensus spirituales* ne sont pas de nouveaux habitus, mais désignent le parfait usage des divers habitus gratuits : *Non dicunt novos habitus sed habituum praecedentium perfectum usum... III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1 (III, 737b) ; — *Brev.*, p. 5, c. 6 (V, 258b).

Le latin n'ayant pas, comme la plupart des langues modernes, deux mots distincts pour désigner l'organe et son opération, la faculté et son acte, le « sens » et la « sensation », saint Bonaventure pouvait-il dire plus clairement qu'il entendait parler ici non de *sensus*-sens, mais de *sensus*-sensation, qu'en ajoutant à ce terme *sensus* cette note explicative et restrictive : *non dicunt novos habitus sed habituum praecedentium perfectum... usum?*

Sensus signifie donc, dans ces deux passages au moins, une opération, non une faculté. Lui-même le définit une perception du rassasiement spirituel : *refectionis spiritualis perceptio*. Traduire ici *sensus spirituales* par *sens spirituels* est un véritable contresens. Contre l'usage qui fixe la valeur des mots de chaque langue, nous ne pouvons rien ou bien peu de chose. Serions-nous parvenus, par une convention avec le lecteur, à les vider de leur signification communément reçue, leur naturel revient au galop et bien souvent celui-là même qui les a détournés de leur sens ordinaire est la première victime de l'équivoque qu'il a préparée à son insu. Au reste, il serait puéril de s'obstiner à traduire dans ce passage *sensus spiritualis* par *sens spirituel* alors que la pensée du Docteur Séraphique est très nette et que notre langue ne manque pas, Dieu merci, des termes nécessaires pour l'exprimer correctement. Lui-même nous les montre presque du doigt lorsque, dans ses ouvrages didactiques, il définit *sensus spiritualis* par *spiritualis perceptio* : *III Sent., loc. cit.* (III, 737a) ; *perceptiones mentales* : *Brev., loc. cit.* (V, 260a).

Ces perceptions mentales ou spirituelles ont été appelées *sensus* ou sensations, parce qu'elles portent comme nos connaissances sensibles sur des objets présents : « Usus vero secundum quem illa perceptio suscipitur (il doit y avoir une faute de transcription : *illa refectio percipitur* donnerait un sens en parfait accord avec le contexte et le passage parallèle du *Bréviloque*) recte dicitur sensus spiritualis, quoniam sensus est cognoscere rem ut praesentem. » *III Sent., ibid.*

La sensation ou perception spirituelle désigne donc, au sens large, un usage parfait des dons gratuits d'ordre cognitif s'exerçant sur les actes de jouissance surnaturelle qui émanent des dons d'ordre affectif ou volontaire. Lorsque ces perceptions ont Dieu pour objet, elles sont encore appelées sensations spirituelles, mais au sens strict : « Potest igitur sensus accipi large pro quocumque usu gratiae perfecto et evidenti. » (Ainsi les envisage le *Commentaire* : III, 737a)... « Alio modo sensus potest dici stricte, et sic sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei. » C'est des sensations au sens strict que parle le *Bréviloque*, p. 5, c. 6, n. 5 (V, 259b) ; *III Sent.*, d. 13, dub. 1 (III, 291 et suiv.).

Ainsi, en mystique bonaventurienne, c'est un traité des *perceptions spirituelles* qui fera suite à celui des *fruitions divines*, non un traité des sens spirituels.

Il était naturel d'attribuer aux dons gratuits qui sont le principe de ces sensations spirituelles le nom métaphorique de sens. Saint Bonaventure le fait très souvent. Les textes où *sensus* désigne manifestement une faculté et doit par conséquent se traduire par « sens » sont bien plus nombreux que

ceux où il signifie une opération, une sensation. Cf. *III Sent.*, d. 13, dub. 1, in fine (III, 292a) ; — *Brev.*, p. 5, c. 6 (V, 259b) : « sensus spirituales *quibus videtur* Christi sponsi summa pulchritudo... auditur.., gustatur, etc. » ; — *Itin.*, c. 4 (V, 307) : « In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus *ad sentiendum* summe pulchrum, audiendum... etc. » ; — *De reductione artium*, n. 8 et suiv. (V, 322) : « A summa mente quae cognoscibilis est interioribus sensibus mentis nostrae aeternaliter emanavit similitudo, imago et proles... » ; — *De plantatione paradisi*, n. 9 et 16 (V, 577 a. 579a) ; — *Sermo 14* in Epiphania (IV, 168b) ; — *Sermo 3* in Dom. XII post Pent. (IX, 402a ; — *Sermo* 2 de S. Agnete (IX, 510b).

Une identification très précise de ces sens spirituels est parfois difficile. Il faut tenir compte du contexte et de la distinction entre le sens large et le sens strict des sensations ou perceptions spirituelles. Parallèlement à ces deux acceptions, les sens spirituels désigneront soit les dons gratuits tant cognitifs qu'affectifs présentés comme l'efflorescence de la grâce (*III Sent.*, d. 34, *loc. cit.* ; III, 737b et d. 13, dub. 1 : Potest igitur... ; III, 291b) ou des vertus théologales (*Itin.*, c. 4 ; V, 306) ; — soit les seuls habitus cognitifs d'ordre supérieur (*Brev.*, p. 5, c. 6 ; V, 259b).

Dans la troisième conférence *in Hex.* (n. 2 ; V, 347a) quatre sens corporels symbolisent les diverses fonctions du don d'intelligence ; le toucher est omis. Ce même don est appelé ailleurs *l'œil de la contemplation* : *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3 in corp. et ad 6 ; II, 546 ; *Brev.*, p. 5, c. 6 ; V, 230 ; *De reductione artium*, n. 12 ; V, 322 ; — *Sermo 3* in Epiph. IX, 159b.

En d'autres passages, le nom de sens spirituel est donné implicitement aux facultés naturelles. Cf. *De V Festivitatibus*, fest. 4, n. 1 (VIII, 93a) ; *Soliloquium*, cap. 1, § 3 (VIII, 33 et suiv.), etc.

On le voit par ces exemples, les sens corporels n'ont pas, chez saint Bonaventure, un symbolisme arrêté d'avance. Il a respecté leur aptitude naturelle à représenter plusieurs choses, et, largement, il l'a utilisée. A vouloir collectionner les diverses significations qu'il leur a reconnues, on perdrait son temps. On ne retirerait de ce travail aucune vue synthétique. Autant vaudrait rechercher, dans ses ouvrages, les divers sens allégoriques du soleil ou de la lune... Ce n'est pas que l'interprète de saint Bonaventure puisse se désintéresser de la signification de ces métaphores. Loin de là. Leur juste compréhension conditionne l'exégèse de passages importants, de chapitres entiers, tel le chapitre IV de l'*Itinéraire* sur lequel nous aurons à revenir. Le traducteur de saint Bonaventure devra discerner d'abord s'il s'agit de facultés ou d'opérations, ensuite de quelles facultés ou de quelles sensations il s'agit.

Voici, à titre d'exemple, un passage du *Commentaire* et sa traduction. Ce texte a l'avantage de résumer les notions déjà exposées, de montrer la transition entre les deux acceptions principales de *sensus*, de définir les deux sortes de sensations ou perceptions spirituelles et d'indiquer l'appropriation des sens spirituels à l'intelligence et à la volonté.

« Quid sint sensus spirituales et qualiter distinguantur ?

« Respondeo : Dicendum quod sensus nominat usum alicujus potentiæ existentis in re vivente et a re vivente secundum naturam. Per hunc etiam modum, in spiritualibus sensus dicit usum donorum gratuitorum quae quidem sunt eo vitalia quo sunt gratuita. Potest igitur sensus accipi *large* pro quocumque usu gratiæ perfecto et evidenti...

« Alio modo sensus potest dici *stricte*, et sic sensus spiritualis dicitur usus gratiæ interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus. Et sic accipit Origenes et Bernardus, qui distinguunt quinque sensus interiores. Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in intellectu et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicant. Sed quidam se magis tenent ex parte intellectus, ut visus, auditus : quidam ex parte affectus, ut odoratus, gustus et tactus... » *III Sent.*, d. 13 (III, 291, 292).

« Que sont les sensations spirituelles et comment les divise-t-on ? »

« Rép. — La sensation désigne l'usage naturel que fait d'une puissance existant en lui, un être vivant. De la même manière, la sensation, lorsqu'il s'agit de choses spirituelles, désigne l'usage des dons gratuits qui sont vivants par le fait même qu'ils sont gratuits. Au sens large, sensation peut donc s'entendre (en ce domaine) de tout usage de la grâce parfait et évident.

Sensation peut encore s'employer strictement. Sensation spirituelle signifie alors l'usage intérieur de la grâce vis-à-vis de Dieu par analogie avec les cinq sens. C'est suivant cette acception que l'emploient Origène et saint Bernard qui distinguent cinq sens intérieurs dont le nombre est facile à justifier. En effet, comme le dit saint Bernard, chacun de ces sens plonge ses racines dans l'intelligence et la volonté puisqu'ils impliquent une connaissance expérimentale. Mais certains se tiennent davantage du côté de l'intelligence comme la vue et l'ouïe, d'autres du côté de la volonté comme l'odorat, le goût et le toucher...

L'interprétation d'un passage très important de *l'Itinéraire*, presque un chapitre, a malheureusement souffert de l'équivoque créée par les termes latins *sensus visus*, etc. Ce chapitre est intitulé : « *De speculatione Dei in sua imagine* donis gratuitis *reformata*. (*Itin.*, c. IV ; V, 306 et suiv.) Ces dons gratuits sont avant tout les trois vertus théologales. Elles sont les premières ramifications de la grâce et impriment à notre âme la similitude divine, l'*imago recreationis*. A ce double titre, elles sont assimilées à la grâce en tant qu'elle est excitatrice des autres habitus, tous ensemble symbolisés par les cinq sens spirituels. C'est la grâce, ce sont les vertus théologales qui nous font rentrer en possession des sens spirituels que le péché nous avait fait perdre : « Tandis que par la foi, elle croit au Christ comme étant le Verbe incréé, Parole et Splendeur du Père, l'âme récupère l'ouïe et la vue spirituelle, l'ouïe pour entendre les enseignements du Sauveur, la vue pour considérer les reflets de cette divine Lumière. Tandis qu'elle soupire par l'espérance pour recevoir le Verbe inspiré, son désir et son amour lui font retrouver l'odorat spirituel. Tandis que par la charité elle embrasse le Verbe incarné, elle recouvre le goût et le toucher : le goût qui lui permet de savourer ses délices, le toucher grâce auquel elle passe en lui dans les extases de l'amour. » *Itin.*, c. 4, n. 3 (V, 306b).

Manifestement dans tout ce chapitre, les mots *sensus*, *visus*, etc., désignent non des actes, mais leur principe immédiat, des facultés. De quelles facultés peut-il s'agir, si ce n'est des dons gratuits auxquels tout ce chapitre est consacré, dont il dit dans le passage du Commentaire que nous venons de traduire : *sunt eo vitalia quo sunt gratuita*, et auxquels il attribue expressé-

ment des sensations spirituelles. Leur ayant attribué des sensations spirituelles, ne devait-il pas logiquement leur reconnaître le titre de sens spirituels.

Saint Grégoire l'avait fait avant lui. Après avoir montré dans les sept fils de Job, le symbole des sept dons, il continuait : « Sed habent in nobis septem filii tres procul dubio sorores suas quia quidquid virile *hi virtutum sensus* faciunt, spei, fidei, charitatique conjungunt. » (*Mor.*, lib. I, n. 38 ; P. L., 75, 544.) La même expression se retrouve un peu plus loin (n. 47 ; P. L., 75, 548).

Nous nous sommes attardés sur cette question des « sensus spirituales » chez saint Bonaventure, dans l'espoir de l'épuiser. Elle ne nous paraît pas avoir reçu jusqu'à ce jour une solution adéquate. Ceux qui désireraient se rendre compte de la diversité des interprétations proposées pourront consulter:

Palhoriès, *Saint Bonaventure*, 1913, p. 185, 229 et suiv.

P. E. Longpré, *La théologie mystique...*, 1921, p. 51 et suiv.

E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924, p. 436.

Raoul Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, 1924, p. 242 à 254;

Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis...*, 1925, p. 165 et suiv.

P. D. Dobbins, *Franciscan Mysticism*, 1927, p. 51 et suiv. ; p. 140.

Le défaut initial de ces essais de concordance est, à notre avis, de n'avoir vu qu'une seule et même réalité dans tous les passages où saint Bonaventure parle de *sensus spirituales* et par suite d'avoir traduit uniformément cette expression polysème par un terme n'ayant qu'une signification, celle de faculté.

Et alors — ou bien on lui refuse la qualité de faculté conformément aux déclarations si nettes du *Commentaire* et du *Bréviloque*, et l'on se heurte à l'*Itinéraire* ; — ou bien on la lui accorde en sacrifiant le *Commentaire* et le *Bréviloque* à la tradition mystique qui reconnaît, en effet, des sens spirituels (cf. P. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, 1922, I^re^ partie, ch. v et vi; p. 68 et suiv.) ; — ou enfin on cherche à faire de cette mystérieuse réalité un intermédiaire impossible entre la faculté et son opération, pour la considérer finalement comme une faculté en dépit des affirmations si explicites du *Commentaire* et du *Bréviloque*.

M. Raoul Carton a adopté cette dernière attitude et l'a défendue avec une subtilité déconcertante. Comme ses prédécesseurs, il rend toujours *sensus spirituales* par « sens spirituels » et ne semble pas avoir soupçonné que cette expression puisse désigner, suivant le contexte, deux réalités distinctes. S'il cite pêle-mêle les passages des œuvres bonaventuriennes où elle se rencontre, il semble bien ne jamais perdre de vue les textes du *Commentaire* et du *Bréviloque*, et ces textes le gênent considérablement. Il a beau déclarer que « les cinq sens spirituels et les douze fruits de l'Esprit..., ces deux grâces nouvelles, font suite aux autres, sans s'ajouter à elles comme de nouveaux habitus » (p. 227), que les sens spirituels n'ont point l'individualité dont jouissent les autres grâces sanctificatrices et illuminatrices « puisqu'ils ne

sont point des habitus, mais seulement les actes parfaits des puissances infuses dont ils procèdent » (p. 246), notre auteur ne peut s'empêcher de les traiter comme des facultés ou quasi-facultés, bien qu'il se garde de leur donner le nom d'habitus. « Ils revêtent, dit-il subtilement, une individualité psychologique qui leur permet de prendre rang, sans être pourtant eux-mêmes des habitus à la suite des habitus de la vie surnaturelle » (p. 248).

Mais qu'on juge par quelques citations s'il ne fait pas de ces sens spirituels de véritables facultés ou quasi-facultés surnaturelles et donc des habitus infus : «... Ils ne répondent point entièrement à ce que l'on pouvait attendre d'eux sur la foi du mot qui les désigne : leurs « sensations » spirituelles, puisque sens spirituels il y a, loin d'être de la part de l'âme une expérimentation sensible à ses puissances de jouir et d'aimer, sont plutôt représentatives... » (p. 244) : le principe d'une sensation ne saurait être qu'une faculté ou quasi-faculté.

De ces mêmes sens, il dit encore qu'ils nous ménagent des « sensations » sur la personne du Christ, « qu'ils expérimentent vraiment Dieu » (p. 248) ; — qu'ils « nous font jouir et connaître » (p. 251). Il parle d'ailleurs de « leurs démarches spéculatives » (p. 246), de leur « fonction de nous faire connaître » (p. 247), de leur aptitude à « être sensibles au sens spirituel ou mystique des choses » et de leur « exercice » (p. 249), de leurs « perceptions » et de leurs « cinq sensations spirituelles » (p. 250), de leur « fonction » (p. 253). Il les définit sans plus de façon « des aptitudes spirituellement sensibles à la présence divine » (p. 248).

Toutes ces affirmations côtoient les définitions authentiquement bonaventuriennes avec lesquelles elles sont inconciliables : *perceptiones... circa veritatem contemplandam* (pp. 245, 246, 249, 250, 251, 252), *habituum praecedentium* (c'est-à-dire : vertus, dons, béatitudes)... *perfectus usus* (p. 243, 252, etc...). Il n'y a pas lieu de s'en étonner. L'auteur nous en a prévenus : « La notion des sens spirituels ne laisse pas de mettre à l'épreuve la curiosité de l'historien, et s'il arrive en somme à les définir, l'étude commence pourtant par lui fournir sur ces sens mystérieux des *vues successives qui ne sont pas sans se contrarier plus ou moins l'une l'autre* (p. 242 : c'est nous qui soulignons).

Là où le lecteur est surpris à bon droit, c'est lorsque, ayant patiemment dépouillé les douze pages très denses consacrées par M. R. Carton à étudier ces « sens mystérieux » (p. 242), il lit sa conclusion découragée : « La question est oiseuse après cela de savoir s'ils sont des puissances infuses de sentir, à la suite des autres habitus de la vie surnaturelle, ou s'ils sont tout simplement des groupes de perceptions conçues un peu à la façon dont un Stuart Mill par exemple entend dans la philosophie moderne les facultés psychologiques » (p. 254).

C'était là tout le problème. M. Carton l'a abordé franchement : il ne l'a pas résolu.

NOTE B. — LES DONS GRATUITS

NOM DES HABITUS INFUS	DÉFINITION DE LEUR ACTIVITÉ	ACTES AUXQUELS ILS NOUS DISPOSENT	DEGRÉ DE PERFECTION DE CES ACTES
Vertus.	*Rectificare.*	Œuvres de précepte (nécessaires).	*Sufficientiæ* (mérite).
Dons du S.-E. .	*Expedire.*	Œuvres de conseil (surérogatoires).	*Excellentiæ* (item).
Béatitudes . . .	*Perficere.*	Perfection des deux (item).	*Superabundantiæ* (récompense).
Références justificatives. . . .	III, 737 ; IV, 28 ; V, 256.	III, 738 b, 795 b ; VIII, 244 b, 245 a.	III, 742 b, 795 b ; VIII, 245 b.

Observations.

I. — Nous avons suivi, pour le classement de ces diverses trilogies, l'ordre de préséance, énumérant d'abord celles qui ont avec les divers habitus des rapports essentiels, ensuite les appropriations.

Dans le premier groupe, la trilogie la plus importante et aussi la plus difficile à établir est celle qui concerne la distinction des degrés — *gradus* — ou états — *status* — de la vie spirituelle. Conformément au texte des *Sentences*, l'état des parfaits a été mis en corrélation avec les béatitudes, mais cela ne doit s'entendre que de leur parfait usage, de l'instant où apparaissent dans l'âme les sensations spirituelles (au sens strict du mot ; — cf. *supra*, note A) et les fruitions. Leur premier exercice en effet suit de très près celui des dons. Ces deux séries d'habitus ont d'ailleurs un objet commun (les œuvres de conseil), qui les oppose aux vertus (œuvres de précepte) et l'on ne peut guère s'entraîner à l'usage des dons sans s'exercer à la pratique de l'une ou l'autre béatitude. De là vient que saint Bonaventure, en plusieurs passages, définit l'*état des progressants* par *l'accomplissement des conseils évangéliques* auquel il attribue expressément l'usage des dons et celui des béatitudes (*Apol. pauperum*, cap. III, n. 2 et n. 11 (VII, 244b, 247a) ; — ou par *la récupération* (ou réparation) *des sens spirituels*, c'est-à-dire des dons et des béatitudes (cf. *Itin.*, cap. IV, n. 3 et 4 ; — V, 306b, 307a) ; ou *par la fidèle utilisation des charismes divins* (*Sermo I* de Dom. V post Pascha ; — IX, 310a).

Dans ces mêmes passages où la question des degrés est traitée comme *ex professo*, l'*état des parfaits* est caractérisé par *la jouissance des allégresses éternelles* (VIII, 244b) ; *les transports spirituels* (V, 306b) ; *la réfection mentale* (on reconnaît ici la définition de la fruition : IX, 310b).

Voici d'ailleurs les passages essentiels des textes auxquels nous renvoyons :

«...Caritas triplicem habet statum : unum quidem *infimum*, in observantia

ET LA VIE SPIRITUELLE

ÉTATS CORRESPONDANTS	APPROPRIATION AUX GENRES DE VIE	APPROPRIATION AUX ACTES HIÉRARCHIQUES
État des commençants. . .	Vie active.	Purification ou voie purgative.
État des progressants. . .	Vie contemplative.	Illumination ou voie illuminative.
État des parfaits . . .	Perfection des deux.	Perfection ou voie unitive.
III, 742 b, 795 b.	V, 259 b.	V, 307 a (Cf. *De triplici via*).

mandatorum legalium ; secundum vero *medium*, qui constat in adimpletione spiritualium consiliorum ; tertium autem *supremum* in perfruitione sempiternalium jucunditatum. Ideo triplex est perfectionis differentia in Scriptura sacra descripta ; una quidem necessitatis... Secunda est perfectio supererogationis... Tertia perfectio est ultimatae plenitudinis...

« Prima igitur et secunda perfectio a tertia differunt sicut meritum differt a praemio. Media quoque differt a prima, sicut distinguitur consilium a praecepto... » (*Apol. pauperum*, cap. III, n. 2 et 3 ; — VIII, 244b et 245a).

«... Tunc autem in cor descendit (Jerusalem superna), quando, per reformationem imaginis per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum, efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. » *Itin.*, c. IV (V, 307). En mettant une virgule après *imaginis*, les Edd. de Quaracchi ont séparé de leur régime (*per reformationem*) les trois compléments qui le suivent et présentent l'inconvénient d'être précédés comme lui par la préposition *per*. L'ablatif eût donné une leçon plus claire — cf. le titre du chapitre : « De speculatione Dei in sua imagine *donis gratuitis* reformata » et au n. 7 : « Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas et hoc gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus, sicut patet ex quarto. » V. 307b-308a). — Cf. *ibid.*, n. 6.

«... Spiritus (sanctus)... est primo admirabilis in *incipientibus* propter spiritualem purgationem omnium peccatorum ; secundo, venerabilis in *proficientibus* propter fidelem dispensationem charismatum divinorum ; tertio, desiderabilis in *pervenientibus* propter mentalem refectionem suavium ciborum...» *Sermo I de Dom. V post Pascha*, p. II (IX, 310a).

A ces trois textes, on pourrait ajouter ceux qui donnent implicitement les mêmes définitions des degrés de la vie spirituelle, par exemple la petite préface de la *Regula Novitiorum* : « Cognoscent... (les novices) quia voluntas Dei erit eis *bona*, quantum ad remissionem culpae deformantis, *beneplacens*, quantum

ad infusionem gratiae reformantis, sed *perfecta*, quantum ad fruitionem gloriae praemiantis...» (VIII, 475b.)

II. — Pour ne pas se méprendre sur la pensée du Docteur Séraphique, il importe de remarquer que le mot de *perfection* ne désigne pas toujours chez lui l'*état de perfection* correspondant à l'usage parfait des béatitudes. Lui-même nous en avertit dans l'*Apologia Pauperum* : « Quia... hic triplex actus caritatis (c'est-à-dire la fuite du mal, la recherche du bien, le support des adversités) duobus modis ab habitu virtutis egreditur, vel secundum legem praecepti et obligationis necessariae et universalis, vel secundum legem consilii et obligationis spontaneae et specialis, et sequens includit primum et superaddit quantum possibilitas viatoris admittit, hinc est quod secundum cum primo dicitur perfectum, primum vero absque secundo, quamquam sit quodam modo perfectum, respectu tamen secundi dicitur imperfectum... Cum igitur de perfectione evangelica loquimur secundum communem acceptionem de hac media intelligimus (allusion au second degré de la charité qu'il a appelé *moyen* ; — cf. le texte de l'*Apologia* ci-dessus reproduit). Et istiusmodi perfectionis notificationem ex praecedentibus colligere possumus, videlicet quod ipsa sit conformitas viatoris ad Christum per illum virtutis habitum quo supererogative declinantur mala, efficiuntur bona et perferuntur adversa... Cum autem... ea... quae supererogationis sunt, non solum respiciunt dona charismatum, verum etiam exercitia virtutum (le contexte indique que ce mot désigne ici les béatitudes ; cf. même acception, *col. II de Donis*, n. 3 ; V, 463a), manifeste colligitur quod hujusmodi perfectio non sine virtuosorum habituum exercitatione possidetur. » (*Apol. Pauperum*, c. III, n. 4 et 11 ; VIII, 245a, 247a.)

III. — Une dernière remarque sur les trilogies de saint Bonaventure. On aura peut-être été surpris de voir dans notre schéma la trilogie célèbre : voie purgative, voie illuminative, voie unitive, identifiée à celle des actes hiérarchiques et rangée avec elle parmi les appropriations.

L'identification est le fait de saint Bonaventure lui-même et ne fait pas difficulté pour qui a lu attentivement le prologue du *De triplici via*.

On pourrait aussi brièvement démontrer qu'entre les trois actes hiérarchiques (ou les trois voies) et les trois séries d'habitus (ou les trois degrés de la vie spirituelle) il y a simple rapport d'analogie, non identité, en renvoyant au chapitre IV de l'*Itinéraire*, où ces trois actes sont appropriés tantôt aux vertus (n. 3) tantôt aux trois degrés (n. 4). Mais cette méthode expéditive aurait le tort de ne pas nous renseigner sur l'idée que saint Bonaventure se fait des trois voies et sur la manière dont il conçoit leurs rapports avec les trois degrés de la vie spirituelle. Reprenons donc les choses de plus haut.

Des auteurs de spiritualité ont tendance à considérer cette trilogie comme synonyme de celle des trois degrés (ou étapes, ou états) : commençants, progressants, parfaits. Cf. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 3e éd., IIe partie, livre I, Introduction: « Ce qui caractérise la voie purgative ou l'état des âmes en progrès » (p. 607).

Le P. Symphorien a même affirmé que saint Bonaventure avait « forgé

l'expression de voie purgative, illuminative, unitive, qui depuis est devenue classique dans la langue de la spiritualité » (*L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, p. 41 ; cf. cependant une restriction à la page suivante). Le R. P. semble insinuer que notre Docteur identifie, comme la spiritualité moderne, les trois états ou degrés et les trois voies.

Nous ne sommes pas de cet avis. Cette opinion nous paraît inconciliable avec les affirmations du *De triplici via* et la structure même de cet énigmatique opuscule.

« Il y a trois actes hiérarchiques, est-il dit en résumé dans le prologue : la purification conduit à la paix, l'illumination à la vérité, la perfection à la charité (VIII, 3a, b). Nous allons montrer comment on s'exerce par la méditation, la prière et la contemplation en chacune de ces voies. » (Remarquer que ce terme de voie apparaît ici sans être préparé ni expliqué, ce qui suppose qu'il était déjà utilisé en spiritualité, comme le reconnaît d'ailleurs le P. Symphorien lui-même (*art. cité*, p. 42). Or, une lecture attentive nous montre que les trois voies, si elles sont suivies jusqu'au terme que leur assigne le saint Docteur, conduisent aux sensations et aux fruitions spirituelles : quaelibet habet gradus suos per quos incipitur *ab imo* et tenditur *ad summum* (*De triplici via*, c. III, n. 1 ; VIII, 12a). Lors donc que saint Bonaventure nous dit qu'il faut tendre vers la paix, la vérité et la charité *per tres gradus... secundum triplicem viam* (*ibid.*), il ne fait pas une tautologie, mais il affirme que, en chaque voie, on peut distinguer trois degrés ; en d'autres termes, que chacun des actes hiérarchiques a sa raison d'être aux trois degrés de la vie spirituelle. Cela est évident si l'on considère la définition qu'il donne des voies (ou actes hiérarchiques) : « Necesse est igitur... per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet *purgativam* quae consistit *in expulsione peccati*, *illuminativam* quae consistit *in imitatione Christi*, unitivam quae consistit *in susceptione Sponsi*, *ita quod quaelibet habet gradus suos* per quos incipitur ab imo et tenditur ad summum. » (*Ibid.*)

Il pourrait paraître étrange de conseiller l'acte hiérarchique de la purification à ceux qui achèvent, ou encore la contemplation mystique en laquelle se réalise l'union de l'âme à Dieu, à ceux qui débutent. Mais, à la réflexion, il est évident que se purifier du péché convient à tous les états de la vie spirituelle. Quant aux commençants, par le fait même qu'ils reçoivent la grâce, ils s'unissent à Dieu : comme dit saint Bonaventure : *congregant igniculum sapientiae* (cf. *ibid.*, c. I, n. 15 ; VIII, 7a).

Il va de soi que tout autre est la purification du commençant, tout autre celle du parfait ; de même pour la voie illuminative et la voie unitive. Et c'est pourquoi notre Docteur les distingue suivant les trois degrés de la vie spirituelle. Leur prépondérance respective aux divers moments de la vie surnaturelle explique l'appropriation des trois voies aux trois degrés. Cette appropriation, on l'a vu, est devenue identification dans la terminologie de la spiritualité moderne. S'il y a parfois appropriation chez saint Bonaventure (cf. V, 305a), il n'y a certainement pas identification.

NOTE C. — LES RAPPORTS

avec les demandes du *Pater*, les facultés de l'âme,

LE DON DE	FAIT L'OBJET DANS LE *Pater* DE LA	FACILITE L'EXERCICE DE
Crainte.	1. dem. : Que votre nom soit sanctifié.	La faculté irascible dans les prospérités.
Piété.	2. dem. : Que votre règne arrive.	La faculté concupiscible affective envers le prochain.
Science.	3. dem. : Que votre volonté soit faite...	La faculté raisonnable dans l'accomplissement du bien.
Force.	4. dem. : Donnez-nous aujourd'hui...	La faculté irascible dans les adversités.
Conseil.	5. dem. : Et pardonnez-nous nos offenses...	La faculté raisonnable dans le choix du bien.
Intelligence. . . .	6. dem. : Et ne nous laissez pas succomber...	La faculté raisonnable dans la considération du vrai.
Sagesse.	7. dem. : Mais délivrez-nous du mal. Ainsi-soit-il.	La faculté concupiscible affective envers Dieu.
Références justificatives.	V, 463 ; VIII, 86.	III, 745 ; V, 257b.

Ces appropriations ont été développées avec quelques retouches par Mgr Amédée Curé dans ses Instructions sur le « Pater » publiées en 4 volumes, de 1895 à 1906 : sous le titre *L'Oraison dominicale. Ses rapports avec les sept dons du Saint-Esprit, les sept péchés capitaux, les vertus théologales et cardinales et les béatitudes.* Au tome IV, il adopte l'ordre traditionnel de ces divers septénaires, celui de saint Bonaventure, exception faite pour le

DES DONS DU SAINT-ESPRIT

les péchés capitaux, les vertus, les béatitudes.

S'OPPOSE A	COLLABORE AVEC	ACHEMINE VERS
L'orgueil.	La tempérance.	La pauvreté d'esprit.
L'envie	La justice.	La douceur.
La colère.	La prudence.	Le don des larmes
La paresse.	La force.	La faim et la soif de la justice.
L'avarice.	L'espérance.	La miséricorde.
La gourmandise	La foi.	La pureté de cœur.
La luxure.	La charité.	La paix.
III, 745a ; VII, 295 ; V, 463, 257 ; IX, 415b, 665.	III, 744b ; V, 257.	V, 259 ; 463

septénaire des vertus. Il les énumère en commençant par les vertus théologales.

Le P. Louis-Th., dans son ouvrage : *Les opérations du Saint-Esprit dans les âmes* (1896), établit ces mêmes parallèles. Pour les sept péchés capitaux, cf. p. 229-232 ; — pour les sept demandes de l'Oraison Dominicale, p. 225-330.

Voir encore Regler, *Die sieben Gaben...* Mgr Gaume, etc.

NOTE D. — LETTRE DE SAINT BONAVENTURE dite « de XXV memorialibus ».

N. B. — *Les passages soulignés sont ou des citations ou des réminiscences scripturaires. Certaines de ces dernières ne se remarquent que si l'on compare le texte latin de l'édition de Quaracchi* (Op. oia, *t. VIII, p. 491 et suiv.*) *avec la Vulgate. Les citations proprement dites sont entre guillemets.*

Frère Bonaventure à son frère bien-aimé dans le Christ, X... qui s'étant déjà quelque peu *dépouillé du vieil homme* (cf. *Eph.*, IV, 22, et suiv., et *Col.*, III, 9, et suiv.) désire vivre pour le Christ et mourir au monde.

Alors que j'étais avec toi, mon frère bien-aimé dans le Seigneur, tu m'as prié avec instances de te visiter dans la suite par quelque lettre d'exhortation. Je n'ignore pas, mon frère, qu'en me faisant cette demande, *tu accumules des charbons ardents sur ma tête* (cf. *Prov.*, XXV, 22, et *Rom.*, XII, 20). Tes instances affectueuses, ton humble supplication ont triomphé de ma superbe et de mes résistances, si bien que j'ai promis de satisfaire ton désir. En vérité, il eût été préférable que ce soit moi qui reçoive de ta part des lettres d'encouragement.

Mais puisque tes pieuses instances ont réussi à me faire agir en cette occasion comme un insensé (cf. *II Cor.*, XII, 11, et *I Cor.*, III, 18), j'essaierai, autant qu'il est en moi, de répondre à ta demande, sans pourtant m'astreindre à t'écrire rien de spécial, me contentant de t'envoyer les quelques pensées et résolutions simples et sans apprêt que je m'étais proposé de recueillir pour mon usage personnel : tu en connais déjà la plupart.

Permets-moi auparavant, mon très cher, de m'adresser à ta charité ! Une expérience certaine nous apprend que nul ne peut servir Dieu parfaitement s'il ne se sépare totalement du monde. Il nous faut donc, si nous voulons suivre le Sauveur notre Maître, obéir à la voix du prophète, *en nous arrachant aux liens de l'iniquité, en nous libérant des fardeaux qui nous écrasent* (cf. *Isaï.*, LVIII, 6), afin que, dégagés de tout ce qui est terrestre, nous suivions d'un pas alerte le Rédempteur. « *Celui qui milite pour Dieu*, dit l'Apôtre, *ne doit pas s'embarrasser dans les affaires du siècle.* » (*II Tim.*, II, 4.)

Ne laissons donc jamais notre cœur s'inquiéter des choses créées, si ce n'est dans la mesure où elles nous portent à l'amour de Dieu. La variété infinie de ce qui passe, si on y arrête l'esprit, non seulement interrompt, par des distractions, le doux repos d'une âme recueillie, mais encore elle le supprime, introduisant en elle des imaginations qui l'importunent, la fatiguent et la troublent.

Déposons plutôt le pesant fardeau de nos occupations terrestres et, allégés, courons vers Celui qui nous invite. En Lui se trouve l'abondante réfection des âmes et « *la paix souveraine qui dépasse tout sentiment* ». (*Phil.*, IV, 7.)

« *Venez à moi, dit-il, vous tous qui êtes fatigués et qui ployez sous le fardeau, et je vous soulagerai.* » (*Matt.*, II, 28.) O Seigneur, de qui avez-vous

besoin pour que vous nous appeliez de la sorte ? Qu'avez-vous de commun avec nous ? O parole toute de miséricorde : « *Venez à moi, dites-vous, et je vous soulagerai.* » O admirable condescendance, charité ineffable de notre Dieu ! Qui a jamais réalisé de telles merveilles ? *Qui a jamais entendu ou vu de pareilles choses* ? (*Isaï.*, LXVI, 8.) Voici qu'il invite ses ennemis, il encourage les coupables, il attire les ingrats : « *Venez tous à moi,* dit-il, *et prenez modèle sur moi... Portez votre joug et vous trouverez le repos de vos âmes.* » (*Matt.*, 11, 28 et suiv.) O paroles très douces, suaves, divines, « *plus pénétrantes qu'aucune épée à deux tranchants* ». (*Heb.*, IV, 12.) Vous vous enfoncez dans le plus intime de l'âme et, la remplissant d'une abondante douceur, « *vous allez jusqu'à séparer l'âme et l'esprit* ». (*Ibid.*)

Et maintenant, âme chrétienne, réveille-toi donc devant tant de bonté, au contact d'une si grande douceur, à l'odeur d'une telle suavité. Certes, celui qui y demeure insensible est malade, il a perdu le sens, il marche vers la mort !

Enflamme-toi, je t'en prie, ô mon âme, dilate-toi, enivre-toi de douceur dans la miséricorde de ton Dieu, dans la mansuétude de ton Dieu, ton Epoux dans la charité ! Que l'ardeur de ton bien-aimé t'enflamme, que son amour te dilate, que sa suavité te délecte. Que personne ne t'empêche d'entrer, de le posséder, de le goûter.

Que cherchons-nous davantage ? Qu'attendons-nous encore ? Que désirons-nous de plus ? En lui seul ne trouvons-nous pas tous les biens ? Hélas, notre aveuglement est extraordinaire, notre misère profonde, notre lâcheté haïssable. Nous sommes appelés au repos et nous cherchons le travail. Nous sommes invités à la consolation et nous allons vers la souffrance. La joie nous est promise, et nous désirons la tristesse ! Misérable est notre faiblesse, plus misérable encore notre perversité ! Nous sommes devenus comme insensibles et presque inférieurs aux idoles, *puisque nous avons des yeux et nous ne voyons pas, des oreilles et nous n'entendons pas* (cf. *Ps.* 113, 5), une raison et nous ne discernons pas, « *prenant ce qui est amer pour ce qui est doux, et ce qui est doux pour ce qui est amer* ». (*Isaï.*, V, 20.)

O Dieu, qui corrigera de tels égarements ? D'où nous viendra la satisfaction pour une si grande faute ? Il n'y a de bon en nous que ce qui vient de votre munificence. Vous seul donc pouvez nous corriger, satisfaire pour nos offenses, *qui seul savez de quoi nous sommes formés* (cf. *Ps.* 102, 14), vous, notre Salut et notre Rédemption, qui n'opérez ce changement qu'en ceux qui, connaissant la profondeur de leur misère, attendent de vous seul d'en être arrachés.

Elevons vers Dieu les yeux de notre âme et considérons en quel abîme nous sommes tombés (cf. *Jer.*, III, 2), car celui qui ignore sa propre chute n'a nul souci de se relever. *Du fond de l'abîme crions* avec force *vers le Seigneur* (*Ps.* 129, 1), afin qu'il nous tende sa main miséricordieuse : *elle ne sera jamais trop courte pour sauver.* (*Isaï.*, LIX, 1 ; cf. L, 2.) Je t'en prie, ne perdons pas *une confiance qui sera si largement récompensée.* (Cf. *Heb.*, X, 35.) *Approchons-nous donc avec assurance du trône de la grâce* (*Ibid.*, IV, 16). *remportant le prix de notre foi, c'est-à-dire le salut de nos âmes* (*I Pet.*, I, 9).

N'hésitons pas ! Déjà la vie nous appelle, le salut nous attend, la tribulation nous presse d'entrer. Que faisons nous ? Pourquoi sommes-nous si paresseux ? Pourquoi accumuler des retards ?

Hâtons-nous d'entrer dans ce repos (*Heb.*, IV, 11) du bonheur éternel où il y a *des choses grandes qu'on ne peut sonder, des merveilles qu'on ne saurait compter* (*Job*, V, 9). Je t'en prie, *que* le souvenir de *Jérusalem occupe désormais notre cœur* (cf. *Jer.*, LI, 50), soupirons vers notre patrie, *tendons en haut, vers notre mère* (cf. *Gal.*, IV, 26). *Entrons dans les puissances du Seigneur* (cf. *Ps.* 70, 16). Fixons nos yeux sur notre Roi très doux qui règne sur elles, et que nos cœurs se liquéfient dans ses miséricordes.

Rendons grâces de tout notre cœur à celui qui oubliant notre ingratitude, *n'a pas détourné de nous la piété de sa miséricorde* (cf. *Gen.*, XXIV, 27), et nous a donné le désir de *courir dans la voie de ses commandements* (cf. *Ps.* 118, 32), voie en laquelle nul ne peut courir s'il n'en a le désir. Il faut estimer à sa juste valeur ce don que le plus grand des Prophètes affirme avoir souhaité : *Mon âme*, dit-il, *a souhaité de désirer de marcher en tout temps selon tes préceptes* (*Ps.* 118, 20).

Comme notre tiédeur, notre insouciance, nos négligences finissent par exténuer ce désir, j'ai pensé de noter dans cette lettre d'exhortation quelques pensées où serait mis en relief ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut faire. Si, tous les jours, nous les méditons avec amour et si nous nous efforçons de les mettre en pratique avec un courage nouveau, nous croîtrons sans cesse en vertus et en grâces dans la charité divine *jusqu'à ce que vienne le parfait désir des collines éternelles* (*Gen.*, XLIX, 26).

(Après huit avis d'ordre général, on trouvera ci-après quelques résolutions particulières.)

RÉSOLUTIONS D'ORDRE GÉNÉRAL.

Il y a des vertus particulièrement recommandables chez les jeunes et qui sont comme des degrés dans la voie du salut : sans aucun doute ceux qui s'y exerceraient avec fidélité pourraient atteindre à la perfection et au sommet de la gloire. Qu'ils pratiquent la sainte modestie dans toutes leurs paroles et tous leurs actes! Qu'ils soient lents à parler, prompts à obéir. Qu'ils prient souvent, qu'ils fuient l'oisiveté et la dissipation, qu'ils se confessent bien et fréquemment, qu'ils aiment à rendre service et évitent les entretiens inutiles!

Ce sont là des pierres précieuses qui, par leur éclat, rendent celui qui les possède agréable à Dieu, aux anges et aux hommes.

« *Mais lorsqu'il a plu à celui qui t'a mis à part dès le sein de ta mère et qui t'a appelé par sa grâce, de révéler en toi l'image de son Fils* (*Gal.* I, 15 et suiv.) en te faisant passer de la misérable servitude d'Egypte à la liberté des enfants de Dieu » (*Rom.*, VII, 21), alors tu as commencé à marcher dans la voie de l'homme nouveau, ce sentier de l'humilité qui s'avance entre la crainte et l'amour. Si tu continues à le gravir, tu pourras t'exercer à de plus hautes vertus. Je vais brièvement t'en signaler quelques-unes.

RÉSOLUTIONS PARTICULIÈRES.

1. — Si tu désires suivre les traces du Sauveur, il te faut avant tout placer en Dieu toute ton espérance et renoncer absolument à toutes les consolations du monde.

2. — Applique-toi, autant que le peut l'infirmité humaine, à te purifier de tous les vices et de tous les mauvais désirs, afin que, *débarrassé du vieux ferment de toute malice et iniquité* (cf. *I Cor.*, v, 7 et suiv.), *tu marches dans une vie nouvelle* (cf. *Rom.*, vi, 4), à la suite du Christ. Si tu ne brises les chaînes du mal, ton âme appesantie dans les ténèbres ne pourra s'élever vers les choses du ciel.

3. — Dégage-toi de toute attache extérieure afin que par l'esprit tu puisses totalement t'unir à Dieu.

4. — Pour l'amour du Très-Haut, supporte d'une âme égale toutes les persécutions de ce monde. Bien plus, sois prêt à les subir toutes, si c'était possible. Ne cherche de plaisir que dans les souffrances du Christ et renonçant à toute joie temporelle, réjouis-toi dans les tribulations elles-mêmes, estimant qu'elles te sont préparées pour la satisfaction de tes péchés et le profit de ton âme.

5. — Puisque tu as offensé ton Créateur et l'auteur de toutes choses, n'exige d'aucune créature qu'elle se plie à tes volontés.

6. — Méprise-toi toi-même, et souhaite que tout le monde te méprise. Par amour de la très sainte pauvreté, prends soin que tout ce qui est à ton usage soit grossier, vil et modeste, autant que cela t'est possible. Garde-toi de l'exiger chez les autres, mais plutôt, te réjouissant de tout ce qui peut leur être agréable, rends-leur service, mets-toi à leurs ordres, les jugeant dignes de toute consolation, à moins que (ce dont Dieu nous préserve), tu n'y voies manifestement une faute inexcusable. Dans ce cas, regrette-la de ton mieux dans l'intime de ton âme, avec compassion et crainte.

7. — Vivant toujours dans la crainte, fuis de tout ton pouvoir les sollicitations de ce siècle, les honneurs, la gloire, les faveurs, le souffle de la vaine gloire comme tu fuirais une peste mortelle. Veille continuellement sur toi, à toute heure méfie-toi de toi-même, parce que si tu remportes sur toi une complète victoire, aucun ennemi intérieur ou extérieur ne pourra te nuire.

8. — Pour l'amour de celui qui étant le Maître de tout ce qui est aux cieux, sur la terre et dans les enfers a bien voulu néanmoins prendre la forme du dernier des esclaves et s'est soumis volontairement au pouvoir des hommes, humilie-toi, considère tout homme comme ton maître, et estime-toi véritablement le serviteur de tous en toutes choses. De cette façon, tu auras une tranquillité et une paix continuelles avec tous et tu ignoreras absolument le scandale.

9. — Demeure indifférent à tout ce qui est indifférent à ton utilité spirituelle. En aucune façon ne te soucie ni ne t'embarrasse d'une affaire, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, dès lors qu'elle ne peut être profitable à ton

âme. Ne permets pas non plus que d'autres te mêlent à ces sortes d'affaires. Il y a là un secret merveilleux, ignoré de ceux qui n'en ont pas fait l'expérience.

10. — *Veille sur* ta vue, *ta bouche* (cf. *Ps.* 38, 2) et tous tes autres sens afin de ne voir, entendre ou toucher que ce qui est utile à ton âme. Retiens si parfaitement ta langue que tu ne dises rien, si ce n'est interrogé ou poussé par une nécessité ou une utilité évidente. Alors, parle avec respect, crainte et douceur, brièvement et à voix basse, si tu le peux, évitant les longs discours et supprimant ce qui en serait l'occasion, dans la mesure du possible.

11. — Désire toujours l'aimable et sainte solitude. En tout temps considère comme précieux le travail des veilles. Emploie-les toujours à offrir à Dieu tes prières, faisant attention aux paroles que tu prononces, y apportant une grande ferveur, une profonde humilité.

12. — Lorsque tu dois réciter le saint office, établis la paix au dedans de toi, jusqu'à oublier tout ce qui est de la terre. Ton esprit pourra alors s'appliquer fixement aux mystères célestes, et tu t'acquitteras de l'Office avec autant de dévotion, de respect, de joie et de crainte que si, placé au milieu des armées des Anges en la présence de Dieu, tu lui offrais avec eux des louanges.

13. — En tout temps, tu auras un souverain respect pour la glorieuse Reine, la Mère de Notre-Seigneur. En tous tes besoins et dans tes peines, recours à elle comme au plus sûr des refuges, lui demandant le secours de sa protection. Prends-la pour ton avocate : avec grande dévotion et confiance, remets-lui le soin de tes affaires. N'est-elle pas la Mère de miséricorde ?

Prends soin de lui offrir un témoignage tout particulier de vénération. Et pour que ta dévotion soit favorablement accueillie, pour que tes hommages lui soient agréables, conserve en toi l'éclat de sa pureté en écartant toute souillure d'esprit et de corps. Par la pratique de l'humilité et de la douceur, efforce-toi de marcher sur ses traces.

14. — Evite partout la compagnie des femmes et des jeunes gens hors le cas de nécessité ou d'utilité manifeste.

En quelque lieu que tu te trouves, choisis-toi pour Père spirituel un homme saint, discret, doux et pieux, instruit par sa propre expérience de la vertu plutôt que riche de beaux discours, qui soit capable de t'enflammer de l'amour de Dieu par ses paroles brûlantes et ses exemples, auprès duquel tu puisses recourir dans tes nécessités et chercher une consolation spirituelle.

15. — Avec le plus grand soin éloigne de toi les glaces de la paresse spirituelle et de la tristesse : elles recouvrent un chemin de confusion qui conduit à la mort. Intérieurement et extérieurement, demeure toujours joyeux et paisible. Ne contredis jamais personne et ne t'oppose pas à ce que les autres désirent, mais sois toujours de leur avis, à moins que la gloire de Dieu ou le salut de ton âme ne s'y opposent.

16. — Conforme à la volonté divine toutes tes affections et tes volontés. Qu'en ce monde tout contribue à ton édification et que rien ne te scandalise,

grâce à la pureté et à l'innocence que tu as reçues de la bonté divine. Ne te trouble pas outre mesure des manquements des autres. A une faute ce serait ajouter une autre faute. Tu souillerais ton âme par leurs péchés et rêvant de les arracher à l'abîme, tu t'y enfoncerais toi-même plus profondément. Si tu ne peux te rendre utile sans dommage pour ton âme, cache au moins la faute de ton frère charitablement, abandonnant le tout à cette Sagesse souveraine qui sait tirer le bien même des plus grands maux. De cette façon, dans le bien comme dans le mal, tu pourras trouver un profit spirituel.

17. — Garde ton cœur avec soin, et ne l'applique qu'aux exercices spirituels. Libre de toute image des choses visibles et de tout le créé, il pourra plus librement se donner au Créateur.

18. — Considérant que tous les hommes ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, aime-les tous d'une charité intérieure et prends soin de tous, mais surtout de ceux qui sont dans l'infirmité et le besoin, à la condition d'éviter la dissipation, nuisible à la vie spirituelle. Aie pour eux l'amour et les attentions *qu'une mère a pour son fils unique* (cf. *II Reg.*, I, 16), objet de ses prédilections.

19. — Tu veilleras à diriger continuellement ton esprit vers Dieu afin que tout ton travail, tous tes exercices, tant spirituels que corporels, soient une prière et que tu t'acquittes de toutes tes occupations, surtout des plus humbles, comme si elles se rapportaient au Christ en personne. Tu peux et dois croire qu'il en est véritablement ainsi, puisqu'il a dit lui-même dans l'Evangile : *Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait* (*Matt.*, XXV, 40).

20. — Honore et vénère tout le monde, si ce n'est par devoir, du moins par un motif de piété.

Avec autant de soin que tu en apportes pour protéger la pupille de tes yeux, préserve de toute atteinte la loi (cf. *Prov.*, VII, 2, et *Deut.*, XXXII, 10) de la très sainte obéissance, dans les petites choses comme dans les grandes, et même dans ce qui est douteux.

Obéis non seulement à tes supérieurs et à tes prélats, mais encore aux plus petits de tes frères, te soumettant à tous, renonçant à toi-même pour le Christ.

Dans les choses bonnes et indifférentes, applique-toi à faire toujours la volonté d'autrui, tout en évitant de leur être à charge. Aimant tout le monde dans la charité du Christ, rends-toi également aimable à tous. Evite les familiarités et les amitiés particulières. Prends bien garde de n'être jamais par toi-même ou par autrui, par tes paroles ou tes actes, une cause ou une occasion de rancune, de haine, de tumulte, d'injure, de trouble, de murmure, de détraction, de scandale, de flatteries ou d'autres choses de ce genre.

21. — Autant que tu le peux, tiens cachées les vertus ou grâces spirituelles que la miséricorde divine daigne répandre en toi ou par toi, tes épreuves et tes luttes, tes saintes résolutions et toutes autres choses semblables, sauf, bien entendu, celles qui doivent être accusées en confession ou celles que tu jugerais bon de confier à un ami particulier et sûr, en vue de ton utilité spirituelle, pour recevoir de lui un conseil ou un éclaircissement.

Sois attentif à voler du temps partout, afin de pouvoir t'adonner à tes prières accoutumées et à la sainte méditation : *t'asseyant à l'écart tu pourras alors t'élever* (cf. *Thren.*, III, 28) par le désir jusqu'au ciel.

22. — Délivré de tout, ne désirant rien de ce qui est terrestre, méprisant toutes les créatures, applique-toi avec une telle vigueur d'esprit et une telle intensité de désir à la considération de ton Créateur, que tu en viennes presque à oublier les choses d'ici-bas et qu'en toutes tes actions, partout où tu te trouves, dans toutes tes difficultés, de jour et de nuit, à tout moment et à toute heure, tu aies toujours Dieu présent à la mémoire, croyant et pensant que tu es vraiment devant lui, te souvenant que partout il te regarde.

Songe à cela avec un grand respect, crainte et frayeur, et en même temps avec une souveraine discrétion et le plus ardent amour.

Tantôt, prosterne-toi aux pieds de son immense majesté et, d'un cœur contrit, demande le pardon de tes fautes ; tantôt présente-toi devant la croix du Fils de Dieu et transpercé d'un glaive de compassion au souvenir de sa très sainte passion, blessé avec lui, pleure et gémis.

Maintenant, considère tout le cours de sa vie pour en faire la norme de ta conduite. Le moment d'après, repasse en ton esprit ses innombrables et immenses bienfaits pour lui en rendre grâces.

Une autre fois, blessé au vif par les traits de son amour, regarde-le dans toutes les créatures, considérant tantôt sa puissance, tantôt sa sagesse, tantôt sa bonté et sa clémence, afin de le louer et de l'exalter en toutes ses œuvres. Ou bien, sollicité par le désir de la patrie céleste, aspire vers lui par des soupirs et des gémissements. Ou encore te souvenant de son inestimable charité, abandonne-toi à une admiration pleine d'allégresse qui te fasse sortir de toi et te perdre en lui de cœur et d'esprit. Souviens-toi aussi du temps où tu quittais et délaissais Dieu alors qu'il te retenait, te soulevait, t'attirait à lui ; considère qu'en toute occasion, tu te montres ingrat et que, néanmoins, le sein ineffable de la miséricorde divine est toujours prêt à te recevoir, et, avec le plus ardent amour, jette-toi en lui, t'abandonnant tout entier aux larmes. D'autres fois, fixe ton attention sur les décrets de sa justice souverainement cachés, profonds, admirables, mystérieux et extrêmement effrayants, les révérant tous avec grand amour, mais aussi avec crainte et tremblement, dans la fidélité et la constance, discret et humblement suppliant.

Par-dessus tout, entretiens dans ton âme et dans ton corps un continuel et vif souvenir de sa sainte passion.

23. — *Veille et tiens-toi sur tes gardes* (cf. *Isaï.*, XXVIII, 8). Avec le plus grand soin, mets-toi en tout temps à l'abri des ruses de l'ancien ennemi, qui souvent « *se change en ange de lumière* » (*II Cor.*, II, 14) pour tendre des pièges et des embûches sur toutes nos voies, et s'emparer de nos âmes. Evite-les comme le passereau évite ceux des chasseurs. Garde-toi si pur et fais-toi si petit à ses yeux que ses filets les plus fins ne puissent te retenir. Tu leur échapperas et seras sain et sauf, si, devenu un nouvel Israël, les yeux de ton esprit sont continuellement tournés vers Dieu, car « *il ne se laissera aller ni à l'assoupissement ni au sommeil, celui qui te garde* » (cf. *Ps.* 120, 4).

24. — Demeurant inébranlable en tes saintes résolutions, enflammé de l'ardeur des désirs célestes, conservant sans tache la beauté d'une âme et d'un corps chastes, la pureté de l'innocence et la délicatesse de ta conscience, prends bien garde de ne jamais t'affadir en te laissant aller à la tiédeur.

Pour la remarquer avec plus de soin et d'exactitude, examine ta vie *sept fois le jour* (cf. *Ps.* 118, 164), c'est-à-dire avant et immédiatement après chaque heure canonique, considérant et recherchant avec la plus grande attention si d'une heure à l'autre *tu as marché sans faute devant Dieu* (cf. *Col.*, 1, 10), dans le sentier de la justice.

Personne ne respecte la discipline et la justice au point de n'avoir absolument aucune négligence ou omission à se reprocher. Il t'est donc nécessaire de recourir très souvent au bain de la Pénitence pour t'y accuser avec douleur et gémissements. Dans cet aveu ou confession, tu déclareras au prêtre comme à Dieu même tous tes manquements, les faisant connaître intégralement selon la vérité et par des paroles pures, sans les voiler par des excuses, sans les cacher ni les atténuer. Afin de procéder avec ordre, tu diras d'abord les manquements dans tes devoirs envers Dieu, principalement dans la prière tant mentale que vocale. Tu passeras ensuite aux manquements envers le prochain, et, en dernier lieu, aux fautes que tu as commises en surveillant mal tes sens, tes affections sensibles et tes pensées.

La contrition et la satisfaction doivent toujours accompagner cette confession. Tu regretteras donc tes fautes, non seulement les grandes, mais aussi les petites. Au regret tu ajouteras l'attention : afin de ne pas tomber dans le même péché, tu auras toujours soin d'en supprimer les causes et les occasions, si chères qu'elles te soient. Selon la parole du Sauveur, il faut arracher l'œil qui nous scandalise, c'est-à-dire les occasions de pécher qui nous paraissent aimables, même lorsque leur effet nous déplaît extrêmement. Dans cette guerre, le combat est très dur. Il faut que le serviteur de Dieu soit aveugle, sourd, muet, insensible à tout ce qui ne peut être profitable à son âme.

Afin de t'appliquer avec plus de soin et plus d'ardeur à l'observance des commandements de Dieu et de sa loi dans les points qui viennent d'être rappelés et dans tous les autres, fais en sorte, autant que tu vivras, de considérer longuement, au moins une fois le jour ou la nuit, combien notre vie est courte, combien le chemin en est glissant, combien la mort est incertaine, quelles récompenses sont préparées aux justes, quels châtiments attendent les pécheurs afin de ne pas servir Dieu sans crainte et de ne pas te réjouir sans trembler.

25. — Lorsque, avec le secours de la grâce, tu auras bien fait toutes choses, *reconnaissant que tu es un serviteur inutile* (cf. *Luc.*, XVII, 10) et un pécheur, estime-toi indigne de recevoir un bienfait de Dieu. Conserve néanmoins une foi très robuste, sois rempli de l'amour de Dieu et espère avec une grande confiance que le Père très miséricordieux t'ouvrira le sein de sa miséricorde. En agissant ainsi, tu jetteras courageusement les fondements de la foi rendus inébranlables par la profondeur de ton humilité. Sur ces fondements, tu élèveras les murs resplendissants d'une charité continuelle et intense, ornés de

l'éclat de toutes les vertus. Le toit de la bienheureuse espérance recouvrira glorieusement ces murs. Et lorsque l'édifice sera achevé, celui qui habite dans les cieux, l'hôte bienveillant des âmes fidèles « *dont les délices sont d'être avec les enfants des hommes* » (*Prov.*, VIII, 31) voudra bien habiter en toi par sa grâce durant cet exil, jusqu'à ce que, ayant achevé cette vie, tu mérites de contempler dans la joie, avec tous les saints, revêtu du vêtement glorieux d'immortalité, le resplendissement de son visage, dans la patrie bienheureuse du ciel. Là sera le bonheur parfait, l'éternelle béatitude, la fin et la réalisation de tous nos désirs.

Sache bien toutefois, mon frère très cher, que *si tu ne renonces parfaitement à toi-même, tu ne pourras marcher sur les traces du Sauveur* (cf. *Mat.*, XVI, 24) et tu n'obtiendras sa grâce qu'avec une inquiétude continuelle et avec peine. *Si tu ne frappes à sa porte avec persévérance, tu ne pourras parvenir à la paix intérieure* (cf. *Matt.*, VII, 7). *Si tu ne te maintiens pas dans la crainte de Dieu, bientôt ton édifice spirituel s'écroulera* (cf. *Eccli.*, XXVII, 4).

Si, avec fidélité et constance, tu mets en pratique les conseils que je viens de te donner, j'espère que, par la miséricorde du Sauveur, tu seras digne de recevoir sa grâce ici-bas, et que tu jouiras avec lui de sa gloire dans le ciel. Amen.

Je ne t'ai pas écrit tout cela, mon très cher, parce que j'estimais que tu en avais besoin, mais parce que, l'ayant noté pour moi-même et remarquant mon peu de constance, j'ai résolu de te l'envoyer comme à un ami fidèle. Par ton courage et ta ferveur toujours en éveil, tu répareras ce que j'omets par manque d'énergie, négligence ou tiédeur. Je t'écris d'autant plus volontiers que je sais que tu partages presque toujours ma manière de voir et que, malgré leur simplicité, mes résolutions de vie spirituelle te plaisent beaucoup.

C'est pourquoi, mon bien-aimé dans le Christ, je te prie de les recevoir avec la charité et l'affection que je sais avoir eues en te les envoyant.

« *Leur mise en pratique paraît sur l'heure un sujet de tristesse et non de joie* » (cf. *Heb.*, XII, 11). Applique-toi néanmoins à y être fidèle afin qu'elles portent un jour « *un fruit de paix et de justice* » (cf. *ibid.*) et que, dès la vie présente, ton âme soit remplie et dilatée par le goût de la dévotion, au doux souvenir de celui que nous attendons, le Christ Jésus, Notre-Seigneur. Recommande-moi à lui dans tes ferventes prières, moi aride et riche de paroles plus que de dévotion.

A Lui honneur et gloire, louange et puissance dans les siècles des siècles. Amen (cf. *Rom.*, XVI, 27, et *1 Pet.*, IV, 11).

TABLE DES OUVRAGES CITÉS

Albertus Magnus, *Commentarii in II et III lib. Sentent.*, Lugdun., 1651.

Alexander Halensis (O. M.), *Sum. Theol.*, pars I et II. Edit. Quaracchi, 1925-28 ; pars III Venetiis, 1625.

Ambrosius (S.), *De Spiritu sancto.*

Analecta Franciscana, t. III, Chronica XXIV Generalium Ord. Min. Ed. Quaracchi, 1897.

Anonymus, *Una piccola vita inedita di S. Bonaventura*, *Studi Francescani*, anno I (XII), n. 1, 2, p. 115 suiv.

Anton Maria da Vicenzia (O. F. M.), *Vita di S. Bonaventura*, Roma, 1874.

Antonianum, periodicum philosophico-theologicum trimestre, jul. 1926.

Archivum Franciscanum Historicum (AFH), *passim.*

Augustinus (S.), *Opera omnia.* Gaume, 1837.

Barthélémy de Barberiis, O. M. C., *Cursus theol. ad mentem S. D. S. Bon.*, Paris, 1687.

Bernardinus Senensis (S.), O. M., *Opera*, Venetiis, 1745.

Bonaventura (S., Ep. Card. S. E. R.), *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902 (Cf. Introduction).

Boule (J.-C.), *Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure*, Lyon, 1747. Réimprimée : Lyon, 1874.

Bozitkovic (O. F. M.), *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, 1919.

Brancatus de Laurea (O. M. Conv. Ep. Card.), *Com. in III Lib. Sent. J. Scoti*, Rome, 1676.

Bréal Michel, *Essai de Sémantique*, 6e éd., Paris, 1924.

Callebaut (O. F. M.), L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243. Article paru dans *La France franciscaine*, janvier-juin 1921 (p. 41-51).

— Jean Peckam et l'Augustinisme ; aperçus historiques (1263-1285). Article paru dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, vol. XVIII, an. 1925, fasc. IV, p. 441-472.

Carton (Raoul), *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924.

Carvalho e Castro (O. F. M.), *Saint Bonaventure, le Docteur franciscain*, Paris, 1923.

Cavallera (S. J.), *Thesaurus Doctrinae catholicae*, Paris, 1920.

Chérancé (O. M. C.), *Saint Bonaventure*, Paris, 1899.

Clop (O. F. M.), *Saint Bonaventure* (1221-1274), ouvrage paru dans la collection « Les Saints », Paris, 1922.

Collationes Brugenses, t. XVII-XIX.

Crescentius van der Borne (O. F. M.), Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia Sacrae. Scripturae. Article paru dans l'*Antonianum*, julius 1926, p. 309-326.

Curé (Mgr), *L'Oraison dominicale, ses rapports avec les sept dons du Saint-Esprit, les sept péchés capitaux, les vertus théologales et cardinales et les béatitudes*, 4 vol. de 1895 à 1906.

Dictionnaire de théologie catholique Vacant-Mangenot (DTC.), t. IV.

Dunstan Dobbins (O. M. C.), *Franciscan Mysticism*, New-York, 1927.

Editeurs de Quaracchi, *Op. oia S. Bonaventurae*, t. X, Dissertationes...

Etienne Langton, *Summa Theologica* (inédite).

Etudes franciscaines, passim.

Faccin (O. F. M.), *Breviloquium biblicum ad mentem Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, 2e éd., Vicetiae, 1921.
France franciscaine, janvier-juin, 1921.
Franciscus Assisiensis (S.), *Opuscula*, Quaracchi, 1904.
François d'Ossuna (O. F. M.), Le Troisième abécédaire spirituel. Traduction du P. Michel-Ange, paraissant dans la revue *Orient*.
François de Sales (S.), *Traité de l'Amour de Dieu*.
Friaque (O. P.), *Le Saint-Esprit, sa grâce, ses figures, ses dons, ses fruits et ses béatitudes*, Paris, 1886.
Froget (O. P.), *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 9e éd.
Gardeil (O. P.), *Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, Paris, 1903.
— *Les Dons du Saint-Esprit*, DTC., t. IV, col. 1728 à 1781.
Garrigou-Lagrange (O. P.), *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923.
Gaume (Mgr), *Traité du Saint-Esprit*, 2 tomes, Paris, 2e édition.
de Ghellinck (S. J.), *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914.
Gilson (E.), *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924.
— *La Philosophie au moyen âge de Scot Erigène à G. d'Occam*, Paris, 1925 (col. Payot, 25, 26).
— Saint Bonaventure et l'Iconographie de la Passion, *Revue d'histoire franciscaine*, oct. 1924 (t. I, n. 4).
— Saint François et la pensée médiévale, conférence tenue à la Sorbonne en 1925 ; paru dans : *L'influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne*. Paris, 1925 (p. 83 à 98).
Glorieux (O. F. M.), Essai sur la chronologie de saint Bonaventure (1257-1274) : article paru dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, an. 19, fasc. II (avril 1926), Op. 145-168.
Gregorius (S.), *Libri Moralium* ; *Homiliarum in Ezechielem libri* (*P. L.*, 75 et 76).
Guardini (Dr), *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1921.
de Guibert (S. J.), Les doublets de saint Thomas d'Aquin, VI. — Dons du Saint-Esprit et mode d'agir « ultra-humain ». Paris, 1926. — Article précédemment paru dans la *Revue d'Ascétique et Mystique*, 1923 (p. 394-411).
Guillaume d'Auvergne, *Opera omnia*, Paris, 1506.
Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, s. d.
Hilarin de Lucerne (O. M. C.), *Histoire des Etudes dans l'Ordre de saint François*, Paris, 1908.
Jean de Guernica (O. M. C.), *Introduccion a la mistica franciscana*, Buenos-Ayres, 1925.
Jules d'Albi (O. M. C.), *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Paris, 1923.
Lemmens (O. F. M.), *S. Bonaventura, Cardinale et Dottore della Chiesa, Milano*, 1921.
Lescœur (L.), *La Théodicée chrétienne*, Paris, 1852.
Liber exemplorum Fratrum Minorum sæculi XIII, édité en partie par le P. Livarius Oliger dans *l'Antonianum*, janv. apr. 1927, p. 203-276.
Longpré (O. F. M.), La théologie mystique de saint Bonaventure. — Article paru dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, vol. XIV, an. 1921, fasc. I-II (p. 36-108). Nous suivons dans nos références la pagination particulière de l'article.
— Gauthier de Bruges et l'Augustinisme au xiiie s. — Art. des *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. I, p. 190-218.
Louis-Th. (Passioniste), *Les opérations du Saint-Esprit dans les âmes*, 1896.
Mâle (E.), *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922.
Manning (cardinal), *La mission de l'Esprit Saint dans les âmes*, traduit de l'anglais par K Mac-Carthy, Paris, 1887.
Marchesinus de Regio (O. M.), *Centiloquium*. — Cet ouvrage, longtemps attribué à saint Bonaventure, se trouve au tome VII de l'édition Vivès (1886), p. 344 à 436. Cf. *Op. oia S. Bon.*, éd. Quar., t. V, p. XLVIII sq.
Meschler (S. J.), *Le don de la Pentecôte*, traduit de l'allemand par l'abbé Mazoyer, 2 vol., Paris, 1895.
Palhoriès (Dr), *Saint Bonaventure* (Pensée chrétienne), Paris, 1913.
Petrus de Tarentasia (Innocentius V), *In IV libros Sententiarum commentaria*, Tolosae, 1652.
Pseudo-Dionysius, *Opera omnia*, versio Joannis Scoti (*P. L.*, 122).

Regler (Dr), *Die sieben Gaben des heil. Geistes*, Regensburg, 1899.
de Régnon (S. J.). *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 4 vol., Paris, 1892 à 1889.
Revue d'Ascétique et Mystique, *passim* (*RAM.*).
Revue d'histoire franciscaine, *passim* (*RHF.*).
Ricardus a Mediavilla (O. M.), *In III Sent.*, Brixiae, 1591.
Ricardus a Sancto Victore, *De Trinitate* (*P. L.*, 196).
Robert (G.). *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, 1909.
Rosenmöller (Dr). Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura, Münster, 1925 (Collection des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*).
Rudolphus a Biberach (O. M.), *Compendium theologicae veritatis* (Cf. *Op. oia S. Bon.*, éd. Peltier, t. VIII, p. 61-246).
— *De septem itineribus aeternitatis* (*Ibid.*, p. 393-482).
— *De septem donis Spiritus sancti* (*Ibid.*, t. VII, p. 583-652).
Schrywers (C. SS. R.), *Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1925.
Simon de Tournai, *Summa* (inédite).
Scot Eriugène, *De divisione naturae* (P. L. 122)
Scotus (O. M.), *In III Sent.* (édition Vivès).
Stohr (A.), *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, I. Teil, Münster i. W., 1923.
Symphorien (O. M. C.), L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ, Paris (Extrait des *Etudes franciscaines*, 1921, 1922, 1923).
Tanquerey (Ad.), *Précis de théologie ascétique et mystique*, 3e éd., Paris, 1924.
Thomas Aquinas (S.), *Summa theologica*.
— *Comment. in III lib. Sent.*, éd. Vivès, t. IX, Paris, 1889.
Touzard (Isaïe), XI, 2-3 et les sept dons du Saint-Esprit, article paru dans la *Revue biblique*, avril 1899, p. 249 sq.
Vie Spirituelle, *passim*.
Vincent Mayer (O. M. C.), *The Doctrine of S. Bonaventure concerning our Knowledge of God*. New-York, 1924.
Waffelaert (Mgr), Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera Scriptorum contemplativorum. — Série d'articles publiés dans les *Collationes Brugenses*, t. XVII-XIX ; cf. t. XVIII, 123-128 ; 185-201 ; 265-281 ; 419-425 ; 473-486 ; 553-566 ; 601-613 ; 649-659 ; vol. XIX, 498 suiv. ; 547 suiv.
Wyngaert (Anastase van der, O. F. M.), Querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au XIII^e siècle ; art. de la *France franciscaine*, 1922, p. 257-281, 369-397.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. 1

PREMIÈRE PARTIE : LE DON INCRÉÉ

CHAPITRE I. — Théorie rationnelle de la trinité. 14
Art. I. — Argument de la béatitude. 14
Art. II. — Argument de la perfection. 18
Art. III. — Argument de la simplicité et primauté divines. 20
Art. IV. — Récapitulation. 22

CHAPITRE II. — Procession éternelle et propriétés du don incréé. 26
Art. I. — Diverses acceptions du mot *liberalitas*. 26
Art. II. — Procession d'un Don en Dieu. 28
Art. III. — Le Don de Dieu est amour. 30
Art. IV. — Le Don de Dieu est amour mutuel. 32
Art. V. — Conclusion 33

CHAPITRE III. — Relations du Don Incréé. 36
Art. I. — Le Père et le Fils, principe unique du Don Incréé. 36
Art. II. — Qui reçoit le Don Incréé ? 38
Art. III. — Justification du titre de don. 41
Art. IV. — Le Premier Don, principe de toute donation. 43
Art. V. — Parallèle entre le Verbe et le Don Incréé. 46

CHAPITRE IV. — La donation temporelle. 49
Art. I. — Effets de la donation temporelle. 49
Art. II. — L'Esprit-Saint est-il nôtre ? 51
Art. III. — L'Esprit-Saint se donne-t-il lui-même ? 53
Art. IV. — Conclusion 54

DEUXIÈME PARTIE : LES DONS DU SAINT-ESPRIT EN GÉNÉRAL

CHAPITRE I. — Dons gratuits. 60
Art. I. — La grâce et ses ramifications. 61
Art. II. — Origine et développement des habitus gratuits. 67
Art. III. — Les prérogatives de la charité. 71
Art. IV. — Sujet d'inhérence des dons gratuits. 72
Art. V. — Récapitulation 75

CHAPITRE II. — Distinction entre vertus et dons du saint-Esprit. 79
Art. I. — La doctrine des dons avant saint Bonaventure. 79
Art. II. — Fondement de la distinction entre dons et vertus. 87
Art. III. — Supériorité des dons sur les vertus. 90
Art. IV. — Sens de la distinction bonaventurienne des habitus. 94

CHAPITRE III. — Activité des dons. 99
Art. I. — Sujet et nature de l'activité des dons. 99
Art. II. — Conditions requises pour l'usage des dons.. 103
Art. III. — Utilité des dons. 111
Art. IV. — Permanence des dons dans le ciel. 113
Art. V. — L'enseignement de saint Bonaventure et la doctrine catholique. 115

CHAPITRE IV. — Nombre des dons. 122
Art. I. — Preuves et allégories scripturaires des sept dons. 122
Art II. — Arguments de convenance et adaptations. 126
Art. III. — Conclusion 130

TROISIÈME PARTIE : LES DONS DU SAINT-ESPRIT EN PARTICULIER

CHAPITRE I. — Le don de crainte. 137
Art. I. — La crainte servile. 138
Art. II. — La crainte initiale et filiale. 140
Art. III. — Importance du don de crainte. 142

CHAPITRE II. — Le don de piété. 144
Art. I. — Bienveillance envers le prochain, image de Dieu. 144
Art. II. — Amour de l'Ecriture. 146
Art. III. — Amour du Christ, livre de vie. 148

CHAPITRE III. — Le don de science. 152
Art. I. — La science des saints, ou science de la sainteté. 152
Art. II. — Connaissance rationnelle de l'Ecriture ou science théologique. . 155
Art. III. — Connaissance du Christ, modèle de perfection. 159

CHAPITRE IV. — Le don de force. 163
Art. I. — Activités du don de force. 163
Art. II. — Le don de force dans la spiritualité de saint Bonaventure. . 164

CHAPITRE V. — Le don de conseil. 168
Art. I. — Objet du don de conseil. 168
Art. II. — Nécessité et choix d'un directeur spirituel. 170
Art. III. — Exercice du don de conseil dans les supérieurs. 173

CHAPITRE VI. — Le don d'intelligence. 176
Art. I. — La connaissance naturelle de Dieu. 178
Art. II. — Les degrés de notre connaissance surnaturelle de Dieu. . . 180
Art. III. — Objets du don d'intelligence. 184

CHAPITRE VII. — Le don de sagesse. 186
Art. I. — La sagesse principe de la *docte ignorance*. 188
Art. II. — La sagesse nous fait goûter Dieu. 190

CHAPITRE VIII. — La contemplation. 194
Art. I. — Notion générale et division de la contemplation. 194
Art. II. — Contemplation imparfaite. 196
Art. III. — Contemplation parfaite. 199
Art. IV. — Rapport de ces deux contemplations. 202

APPENDICE.

Note A. — *Fructus-sensus et spirituales*, selon saint Bonaventure. . . . 207
Note B. — Les dons gratuits et la vie spirituelle. 216
Note C. — Les rapports des dons du Saint-Esprit avec les demandes du *Pater*, les facultés de l'âme, les péchés capitaux, les vertus et les béatitudes. 220
Note D. — Lettre de saint Bonaventure, dite *De XXV memorialibus*. . . 222

Table des ouvrages cités. 231

Table des matières. 235

Poitiers. — Société Française d'Imprimerie. — 1928.

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie

BAILLOT (A.). — **Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)**. In-8° de 440 pages. . . . . 40 fr.

BASCH (V.). — **Essai sur l'esthétique de Kant**. In-8° de 634 p. . 60 fr.

BROCHARD (V.). — **Les Sceptiques grecs**. 1923, in-8° de 432 pages. 42 fr.

BROCHARD (V.). — **Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne**. 1926, in-8° de 559 pages . . . . . 40 fr.

BOUTROUX (É.). — **La philosophie de Kant**. 1926, in-8° de 374 p. 30 fr.

BOUTROUX (É.). — **De l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie**. 1925, in-8° de 144 pages . . . . . 12 fr.

BOUTROUX (É.). — **La Nature et l'Esprit**. 1926, in-8° de 240 pages 24 fr.

BOUTROUX (É.). — **Études d'histoire de la philosophie allemande**. In-8° de 260 pages. . . . . 24 fr.

BRÉHIER (É.). — **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. 1928, in-8° de 65 pages . . . . . 14 fr.

DELBOS (V.). — **Le Spinozisme**. In-8° de 215 pages . . . . . 16 fr.

FOUCHER (L.). — **La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)**. In-8° de 278 pages . . . . . 30 fr.

GOUHIER (H.). — **La vocation de Malebranche**. In-8° de 172 p. . 18 fr.

GOUHIER (H.). — **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse**. In-8° de 435 pages. . . . . 40 fr.

HAMELIN (O.). — **Le système de Renouvier**. In-8° de 455 pages. 45 fr.

KANT (É.). — **Critique du jugement**, traduit par J. Gibelin, in-8° de 296 pages . . . . . 40 fr.

LASBAX (É.). — **La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza**. In-8° de 396 pages . . . . . 25 fr.

MILHAUD (G.). — **La philosophie de Charles Renouvier**. In-8° de 160 pages . . . . . 15 fr.

MILHAUD (G.). — **Études sur Cournot**. In-8° de 155 pages. . . 15 fr.

MOUY (P.). — **L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier**. In-8° de 210 pages. . . . . 20 fr.

MOUY (P.). — **Les lois du choc des corps d'après Malebranche**. In-8° de 95 pages . . . . . 10 fr.

RODIER (G.). — **Études de philosophie grecque**. In-8° de 376 p. 36 fr.

SIRVEN (J.). — **Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)**. In-8° de 500 pages . . . . . 50 fr.

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

Viennent de paraître :

Gaston Bachelard. — Essai sur la connaissance approchée. 1 volume in 8° de 310 pages (Prix Gegner) . . . . . 30 fr.

J. Van der Veldt (O. F. M.). — L'apprentissage du mouvement et l'automatisme, avec dessins, figures et plan hors texte. 1 volume in-8° de 350 pages . 75 fr.

René Krémer. — La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais. 1 volume in-8° de 204 pages. . . . . 25 fr.

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
Professeur à la Sorbonne

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

PREMIERE ANNÉE 1926

Ét. Gilson. **Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.** — G. Théry. **Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Scest.** — E. Longpré. **Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta.** — M.-D. Roland-Gosselin. **Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès : « *De Unitate intellectus* » et « *Summa theologiae* », II, Tr. XIII. Q. 77, m. 3.**

DEUXIEME ANNÉE 1927

A. Wilmart. **Les homélies attribuées à saint Anselme.** — M.-D. Chenu. **La théologie comme science au XIII^e siècle.** — J. Rohmer. **Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme.** — J. Guillet. **La lumière intellectuelle d'après saint Thomas.** — Ét. Gilson. **Avicenne et le point de départ de Duns Scot.** — F. Delorme. **Vital du Four. Huit questions inédites sur le problème de la connaissance.**

TROISIEME ANNÉE 1928

Ét. Gilson. **La cosmogonie de Bernardus Silvestris** — P. Synave. **Le catalogue officiel des œuvres de saint Thomas d'Aquin.** *Critique. Origine. Valeur.* — J. Rohmer. **La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam.** — M.-D. Chenu. **La première diffusion du Thomisme à Oxford. Klapwell et ses « Notes » sur les Sentences.** — P. Glorieux. **Notices sur quelques théologiens de Paris de la fin du XIII^e siècle.** — G. Mollat. **L'œuvre oratoire de *Clément VI*.** — E. Vansteenberghe. **Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues.** — A. Wilmart. **La lettre philosophique d'Almanne et son contexte littéraire.** — G. Théry. **Le Commentaire de Maître Eckhart sur le Livre de la Sagesse.**

87550

231.393S
B642

AUTHOR

Le Saint-Esprit et ses dons
TITLE selon Saint Bonaventure/
Bonnefoy,J.

DATE DUE	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER

231,393S 87550
B642